

E. A. DE POULPIQUET, O. P.

EL DOGMA

Fuente de Unidad
y Santidad en la Iglesia



París, 1912.

Tradujo Patricio Shaw

APROBACIONES DEL ORIGINAL FRANCÉS

Hemos leído el opúsculo del R. P. E.-A. DE POULPIQUET, O. P.,
titulado: **Le Dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Église.**
Aprobamos su impresión.

H. D. NOBLE, O. P.
Sacrae Theologiae Lector.

A. GARDEIL, O. P.
Sacrae Theologiae Magister.

Le Saulchoir, Bélgica, 10 de octubre de 1911.

Potest imprimi.
R. BOULANGER.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 11 decembris 1911.
P. FAGES, Vic. Gen.

ÍNDICE

APROBACIONES DEL ORIGINAL FRANCÉS	2
ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. El aspecto intelectual del dogma	8
§ 1. <i>El aspecto intelectual del dogma y la unidad de la Iglesia.</i>	8
§ 2. <i>El aspecto intelectual del dogma y la santidad de la Iglesia.</i>	21
CAPÍTULO II. El Dogma y la autoridad.....	35
§ 1. <i>La autoridad visible y la unidad de la Iglesia.</i>	35
§ 2. <i>La autoridad visible y la santidad de la Iglesia.</i>	47
CAPÍTULO III. La realidad del dogma.....	68
§ 1. <i>La realidad del dogma y la unidad de la Iglesia.</i>	68
§ 2. <i>La realidad del dogma y la santidad de la Iglesia.</i>	81

INTRODUCCIÓN

Entre las supremas recomendaciones de Jesús a sus discípulos, la de la unidad parece ocupar en la mente y el corazón del Maestro un lugar especialmente importante. Ella retorna a menudo a sus labios y es, entre otras cosas, objeto de esta admirable plegaria que San Juan nos conservó:

Pero no ruego solamente por éstos, sino también por aquellos que han de creer en mí por medio de su predicación; ruego que todos sean una misma cosa; y que como tú, ¡oh Padre!, estás en mí, y yo en tí, así sean ellos una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado. Yo les he dado ya parte de la gloria que tú me diste, para que en cierta manera sean una misma cosa, como lo somos nosotros. Yo estoy en ellos, y tú estás siempre en mí, a fin de que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me has enviado, y los amas a ellos, como a mí me amaste.¹

²Por ello, cuando después de leer estas palabras uno se precipita de la visión radiante de paz que evocan a la realidad, y echa los ojos sobre la carta religiosa de la cristiandad, el corazón se aprieta extrañamente ante el espectáculo de las múltiples divisiones introducidas en un redil que el divino Pastor quería, sin embargo, que fuera tan perfectamente uno. Esta comprobación dolorosa preocupa desde hace tiempo a las almas sinceramente cristianas de las distintas confesiones. Para rehacer la unidad perdida, ¿no sería el remedio más lógico y natural suprimir las barreras doctrinales, o al menos disminuir la importancia que se les reconocía hasta ahora? Algunos lo pensaron. Las soluciones radicales— por razones que es fácil comprender— tienen todas las preferencias del protestantismo liberal. El saluda al futuro próximo en el cual

el protestantismo y el romanismo estarán superados o reconciliados en la unidad superior de una religión sin dogma³.

¹ Jn 17, 20-23.

² Nota sobre el formato: Las citas estaban incluidas sin separación de párrafos ni diferenciación de formato en el original. En esta traducción las hemos puesto separadas del texto original en párrafos con sangría y menor tamaño de letra, y a continuación, la reanudación del texto principal con sangría en la primera línea cuando éste iniciaba un nuevo párrafo y sin ella cuando se mantenía en el mismo párrafo.

³ J. LLOYD THOMAS, «*The Free Catholic Ideals*», en el «*Hibbert Journal*», julio de 1907, p. 801. Cf. J. BRUCE WALLACE, «*An attempt to realize Mr. Campbells' proposals*», *ibid.*, p. 903-905.

En la Iglesia Católica misma, un movimiento se había dibujado desde hace unos años, menos brutal en su forma, pero igualmente peligroso en sus consecuencias. Sus representantes se proponían nada menos que una refundición completa del concepto tradicional del dogma, cuyas fórmulas, interpretadas en adelante en un sentido muy elástico, no serían ya estos compartimentos estancos que separan a las distintas comuniones cristianas:

Las divisiones doctrinales, el fruto más amargo de la mentira dogmática, dejarán de ser miradas como diferencias de fe cuando se reconozca más inteligentemente la naturaleza profética de la verdad dogmática.¹

Los innovadores suplicaban a la Iglesia romana apartarse de su intransigencia, y para componerla, hacían reflejar a sus ojos la seductora perspectiva de la unidad restablecida en la cristiandad:

El movimiento modernista había transformado todos los vagos sueños de reunión en esperanzas entusiastas.²

Además, esta concepción del dogma tenía, al decir de sus partidarios, la ventaja inapreciable de asegurar la perfección de la vida religiosa individual:

Forzar la visión profética y poética a modelarse según ciertas formas so pena de anatemas, es reducir al silencio y apagar el Espíritu que no puede vivir sino de libertad.³

No hay demasiado lugar para asombrarse de que estas teorías, aún siendo tan netamente opuestas a la verdad católica, hayan hecho algunos reclutas en nuestras filas. Uno siempre está seguro de encontrar simpatías cuando aboga la causa de la unidad —aunque la defendiera con malos argumentos— o cuando hace alarde de liberador de las conciencias. La autoridad y la libertad, el espíritu y la letra, la fórmula y la vida, se prestan a brillantes antítesis que, desarrolladas por un hombre de talento, raramente se quedan sin su efecto.

Mucho antes de la aparición de la encíclica *Pascendi*, los católicos esclarecidos y advertidos habían señalado el grave peligro de estas doctrinas. La palabra del Sumo Pontífice vino a disipar las últimas ilusiones de quienes todavía creían poder reconciliar su fe con el

¹ G. TYRRELL, «*The Rights and Limits of Theology*», en la «*Quarterly Review*», octubre de 1905, p. 491.

² G. TYRRELL, «*L'excommunication salutaire*», en la «*Grande Revue*», 10 de octubre de 1907.

³ G. TYRRELL, citado por el Sr. LEBRETON en la «*Revue pratique d'Apologétique*», 15 de julio de 1907, p. 539.

sistema modernista. Contra las pretensiones de los innovadores, el papa afirma de nuevo que la Iglesia no podría comprar su unidad al precio de su intransigencia doctrinal; el remedio sería peor que el mal y conseguiría no solamente la ruina del catolicismo, sino la de toda religión.

Los católicos conocen el deber que les incumbe en presencia de los actos del magisterio supremo, eco vivo y verdadero del pensamiento de Jesucristo mismo, y se le someten de mente y corazón. Pero la verdadera fe no consiste solamente en que el hombre dé su asentimiento interior y exterior para luego creerse eximido de volver de nuevo sobre su objeto. Así entendida, la fe se asemejaría demasiado de verdad al pago de una deuda que uno se apresura por saldar para liberarse de una preocupación inoportuna. No, la verdadera fe, la fe viva, se complace en contemplar a menudo el contenido de lo que afirma, a fin de descubrir en él, con la ayuda de la reflexión, nuevos motivos de adhesión. Escribe Santo Tomás:

Cierto, cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar. En este aspecto, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que, por el contrario, es signo de mayor mérito.¹

Inspirándonos en estas nobles y profundas palabras del Doctor angélico, querríamos durante este trabajo estudiar el dogma en sus relaciones con la unidad de la Iglesia y la vida religiosa individual. Estas dos cuestiones, al parecer dispares, guardan básicamente una estrecha solidaridad mutua. Acabamos de ver, en efecto, que los adversarios de la Iglesia le reprochan constantemente su intransigencia doctrinal: o ser un obstáculo permanente para la unidad o sólo realizarla en detrimento de la perfección cristiana de sus miembros. Intentaremos disipar este prejuicio mostrando que el dogma católico asegura a la vez, con el máximo de unidad, el máximo de desarrollo religioso para el individuo.

Dividiremos este estudio en tres partes según el triple aspecto del propio dogma. Éste, en efecto, puede en primer lugar contemplarse bajo su punto de vista más general de *verdad*: es decir, de doctrina intelectual, abstracta y objetiva. Es seguidamente una verdad que se propone al creyente por medio de una *autoridad visible* encargada de interpretar su sentido. Tiene por fin un *contenido intrínseco*, según la

¹ *Summa th.* II-II, q. 2, a. 10, co.

especie de relaciones *reales* que establece entre Dios y nosotros. Al recorrer sucesivamente estos tres principales caracteres del dogma, llegaremos siempre a la misma conclusión: sólo el catolicismo realiza, por sus dogmas, todas las condiciones de la unidad, al mismo tiempo que favorece óptimamente el progreso religioso de sus miembros.

No es, pues, un análisis o una refutación —al menos directa— del modernismo lo que emprendemos, sino una simple exposición de la verdad católica en sí misma y por sí. Evitando en la medida de lo posible toda polémica personal, intentaremos participar —*pro modulo nostro*— en la serenidad objetiva de que Santo Tomás nos ofrece un tan bonito ejemplo.

CAPÍTULO I

El aspecto intelectual del dogma

§ 1. *El aspecto intelectual del dogma y la unidad de la Iglesia.*

El dogma católico es en primer lugar una verdad, una doctrina. ¿Qué implica esto? Aquí obviamente no nos toca emprender un nuevo estudio sobre el valor de las fórmulas dogmáticas y el grado de conocimiento que nos dan de Dios. Este trabajo ya lo han hecho excelentemente teólogos distinguidos y no podemos sino remitir al lector a ellos.¹ Nos limitaremos a utilizar los resultados de esta investigación en lo que parecen tener de definitivo y de sancionado por la soberana autoridad de la Encíclica. Las principales propiedades del dogma, *bajo su aspecto general de verdad*, podrían condensarse en las dos siguientes proposiciones:

1º Las fórmulas dogmáticas, sea que expresen proposiciones puramente especulativas como la Trinidad, sea que tengan un relación directa con la historia como la Encarnación, no tienen solamente un valor regulador y pragmático; tampoco son símbolos sin semejanza necesaria con lo divino simbolizado, sino que poseen un valor objetivo absoluto, independiente de la acción religiosa que causan, y nos proporcionan sobre Dios representaciones positivas y verdaderas, aún cuando inadecuadas y analógicas. Los términos técnicos que emplean no imponen a la fe ningún particularismo filosófico, sino que deben interpretarse según su sentido corriente.

2º Estas fórmulas dogmáticas no están sometidas a una incesante evolución; son inmutables en sus elementos conceptuales y abstractos, pero pueden progresar en precisión y clarificación.

Habiendo sido explicados todos estos términos en los estudios que han aparecido sobre esta cuestión, y con toda la amplitud y claridad deseable, entremos inmediatamente en lo vivo de nuestro tema y preguntémonos en primer lugar si estas propiedades especula-

¹ Sería impensable enumerar aquí todos los artículos que han aparecido sobre este tema en las revistas apoloéticas. Así y todo, señalaremos entre los trabajos recientes, como dotados de un valor y una importancia de primer orden: la obra del Sr. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, París, Gabalda; la del R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être, les formules dogmatiques*, París, Beauchesne; el artículo «*Agnosticisme*» del R. P. CHOSSAT, en el nuevo *Dictionnaire d'apologétique*; el libro del R. P. GARDEIL, O. P., *Le Donné révélé et la Théologie*, París, Gabalda, 1910.

tivas del dogma son la condición necesaria de la unidad y por qué la vuelven posible.

*
* *

Si un discípulo u oyente de Santo Tomás, preocupado por el problema de la unión de las Iglesias, hubiera propuesto al maestro como medio de solución una interpretación minimalista del carácter de *verdad* del dogma, sin lugar a dudas el buen hermano Tomás —como dice Dante— rindiendo al mismo tiempo homenaje a la generosidad de sus intenciones, hubiera sonreído ante la ingenuidad del método. De la comprobación de las divergencias doctrinales habría sacado una conclusión muy opuesta a la de su interlocutor y sostenido que si la verdad sola divide, es entonces porque ella sola es también capaz de unir. Y aquello no habría sido una paradoja. Para convencerse basta con reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la unidad entre los hombres. La realidad que aspira a un rol semejante debe poseer a la vez una potencia inagotable de comunicabilidad y sin embargo no sacrificar nada de sí misma en cada uno de estos dones indefinidamente repetidos. Suministrarse a todos sin agotarse nunca, mantenerse idéntica en la multiplicidad, enriquecer siempre y no empobrecerse, ¿no es éste precisamente el privilegio de la verdad objetiva y de ella sola? Todas las filosofías que no rompieron abiertamente con el sentido común, concuerdan en reconocer que la idea abstracta despojada de todo particularismo individual posee por ese hecho una aptitud a la difusión universal. Además, la naturaleza inmaterial del sujeto cognoscente¹, consiguientemente homogénea a la idea, permite a este último escapar a todo acaparamiento egoísta para irse a iluminar otras mentes en el infinito del tiempo y el espacio.

Por esta razón el dogma que participa en la naturaleza abstracta conceptual de la idea, reviste, a causa de su comunicabilidad a todos, un aspecto extremadamente simpático por *fraternal*. ¿No se podría decir de él que ya es por ello naturalmente cristiano, siendo la fraternidad de las mentes —como lo veremos pronto— una condición esencial de la fraternidad de los corazones? Sin duda, la revelación de ordinario está acompañada en el alma del profeta por fenómenos psicológicos de intensidad muy viva; es raro que Dios nos visite sin llenar la inteligencia con sus claridades o el corazón con alegrías

¹ SANTO TOMÁS, *Summa th.*, I, q. 14, a. 1.

inefables; pero sin embargo no es ése el efecto principal al cual está ordenada. La revelación es ante todo —y Santo Tomás hace mucho hincapié en este punto¹— una comunicación de *verdades*. Es una *gratia gratis data*, es decir, una gracia altruista, desinteresada, cuyo rol no es mejorar intrínsecamente al sujeto que la recibe, sino ayudarlo a cumplir bien la función social a la cual este carisma lo destina. Por esta razón toda revelación, estando llamada a comunicarse a los hombres, debe tener un aspecto objetivo conceptual, contener bajo el velo de las imágenes en que se envuelve *ideas* determinadas sobre Dios en sí mismo, o en sus relaciones con el mundo, o como autor de la moral.²

Sería seguramente extraño que Jesús, queriendo fundar una religión universal, hubiera desapreciado esta *caridad doctrinal* para el beneficio exclusivo de la experiencia interna y el sentimiento. Sin duda, la palabra «fe» significa a menudo en el Evangelio la confianza y el amor, como en estas expresiones: «tu fe te ha salvado»; «la fe traslada montañas»; «hombres de poca fe». Pero, además de que esta confianza y este amor suponen en su origen una creencia objetiva, el sentido de la palabra «fe» no es único, y sobre todo no es exclusivo de toda contribución doctrinal. La verdadera fe no se acorrala a un dilema; no tiene que elegir entre la mente y el corazón, la piedad y el dogma, la verdad y la vida, sino sintetizar todos estos elementos en una unidad superior. Por ello se la encuentra bajo estos distintos aspectos en la revelación aportada por Jesús al mundo. Después del sermón de la montaña,

los pueblos que lo oían no acababan de admirar su doctrina; porque su modo de instruirlos era con autoridad y no a la manera de sus escribas y fariseos».³

Su doctrina, de origen divino, es un conocimiento, una verdad.⁴

¹ Cf. *Summa th.* II-II, q. 161, a. 1, y q. 173, a. 2. Sobre esta cuestión de la naturaleza de la revelación el lector consultará con provecho un excelente artículo de la «*Revue augustinienne*» del 15 de abril de 1901: «*La nature de la Révélation*», por el R. P. FL. ANCIAUX, y en la «*Revue pratique d'apologétique*» del 15 de junio de 1908 el penetrante estudio del P. DE GRAND-MAISON sobre la naturaleza del depósito revelado, p. 401ss. Ver también el análisis profundizado del P. GARDEIL sobre la revelación, *op. cit.*, p. 41ss.

² Cf. *Summa th.* I, q. 1, a 9, ad 2.

³ Mt 7, 28-29.

⁴ El Sr. Harent ha sacado a luz este punto muy bien. Cf. «*Expérience et Foi*» en los «*Études*» de 1908, p. 170ss. Ver también los sapientes artículos del Sr. VENARD, «*L'Église enseignante. La règle de foi d'après le Nouveau Testament*», en la «*Revue du Clergé français*» del 15 de noviembre de 1909 y del 1º de enero de 1910.

Mi palabra no es mía sino de aquel que me ha enviado.¹

El que me ha enviado es veraz; y yo sólo hablo en el mundo las cosas que le oí a él [...] hablo lo que mi Padre me ha enseñado.²

Si perseverareis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos. Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.³

Para ser su discípulo no hay que ruborizarse «ni de su persona ni de su enseñanza»⁴. Su doctrina escandaliza a los fariseos.⁵

Los apóstoles deben a su vez «enseñar a todas las naciones»⁶. Para ser sus testigos «en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta las extremidades de la tierra»⁷, no debían solamente amar con toda su alma al maestro desaparecido, sino hacerse una misma *concepción común* del carácter trascendente de su persona, de su muerte redentora, de su resurrección, de sus relaciones permanentes con la humanidad, y predicarla a todos. ¿Se explicaría alguien la resistencia que encontró el cristianismo en los medios judíos o paganos, si la conversión no hubiera exigido el sacrificio de las antiguas creencias y si la unidad hubiera podido realizarse por una simple actitud de alma hacia Jesús, fuera de toda fe objetiva determinada y explícita? La religión cristiana no fue nunca una religión de organizadores de encuentros evangélicos de «renacimiento», una religión individual sin otro vínculo entre sus miembros que la caridad. El testimonio muy conocido de San Pablo es formal sobre este punto. Se sabe con qué insistencia retorna sobre la soberana importancia de la doctrina como condición expresa de unidad entre los discípulos de Jesús:

Y así, él mismo [Cristo] a unos ha constituido apóstoles, a otros profetas, y a otros evangelistas, y a otros pastores y doctores, a fin de que trabajen en la perfección de los santos en las funciones de su ministerio, en la edificación del cuerpo místico de Cristo, hasta que arribemos todos a la unidad de una misma fe y de un mismo conocimiento del Hijo de Dios, al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta según la cual Cristo se ha de formar místicamente en nosotros; de manera que ya no seamos niños fluctuantes, ni nos dejemos llevar aquí y allá de todos los vientos de

¹ Jn 7, 16.

² Jn 8, 26/28.

³ Jn 8, 31-32.

⁴ Lc 9, 26.

⁵ Mt 15, 12.

⁶ Mt 28, 19.

⁷ Hch 1, 8.

opiniones humanas, por la malignidad de los hombres que engañan con astucia para introducir el error; antes bien siguiendo la verdad del Evangelio con caridad, en todo vayamos creciendo en Cristo, que es nuestra cabeza, y de quien todo el cuerpo místico de los fieles trabado y conexo entre sí con la fe y caridad, recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo para su perfección mediante la caridad.¹

Y os ruego, hermanos, que os recatéis de aquellos que causan entre vosotros divisiones y escándalos, enseñando contra la doctrina que vosotros habéis aprendido; y evitad su compañía.²

Cualquiera que os anuncie un evangelio diferente del que habéis recibido, sea anatema.³

Si alguno enseña de otra manera, y no abraza las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo, y la doctrina que es conforme a la piedad, es un soberbio orgulloso [...] ¡Oh Timoteo!, guarda el depósito de la fe que te he entregado, evitando las novedades profanas en las expresiones, y las contradicciones de la ciencia que falsamente se llama tal, ciencia vana que profesándola algunos vinieron a perder la fe.⁴

Huye del hombre hereje, después de haberle corregido una y dos veces; sabiendo que quien es de esta ralea, está pervertido y es delincuente, siendo condenado por su propia conciencia.⁵

En su reciente y tan notable obra sobre *la Iglesia naciente y el Catolicismo*, Mons. Batiffol condensa en esta síntesis la concepción que los Padres apostólicos se hacen del cristianismo:

Podemos decir que en primer lugar el cristianismo se considera con insistencia como una colectividad real, visible, extendida sobre toda la tierra a la manera de un pueblo (Hermas, Abercio, Justino); que entre todos los grupos o comunidades dispersadas que lo componen hay cohesión e intercambio, en una palabra que hay un vínculo eclesástico sensible a todos (Policarpo de Esmirna, Abercio, Dionisio de Corinto, Celso); que sobre todo, por lo que se refiere a la ley, existe de hecho una comunidad igualmente perceptible a todos (Hegesipo, Abercio, Dionisio, Hermas, Justino, Celso); de modo que los herejes hacen en primer lugar figura de extranjeros (Papías, Panteno, Hermas, Celso). Esta conformidad de las Iglesias en la fe se debe a

¹ Ef 4, 11-16.

² Rom 16, 17.

³ Gal 1, 9.

⁴ 1 Tim 6, 3-4; 20-21.

⁵ Tit 3, 10-11.

que la fe se considera como una doctrina divina recibida primero y después fielmente transmitida como un depósito [...] Esta unidad de fe es lo que oponen a las herejías, fe católica, fe apostólica.¹

¿No se vuelve inexplicable y hasta odiosa la historia de la Iglesia —ya que ella sería responsable en definitiva de los cismas y herejías— si la unidad hubiera podido realizarse al margen de las creencias? Alguien dijo excelentemente:

Si la Iglesia primitiva hubiera pensado con el protestantismo liberal y pietista, o con el modernismo, que la doctrina no es nada y que la caridad es todo, ella habría abrazado tiernamente a todos los herejes con sus errores y no se habría esforzado tanto por salvar la ortodoxia. Si ella hubiera pensado con el Sr. Tyrrell que «la revelación no es una afirmación», no habría reprochado a los herejes contradecir la revelación. Dónde no se afirma nada, nadie puede contradecir nada [...] Si las distintas concepciones de «Mesías», «segundo Adán» y «hombre celestial» bajo las cuales Pedro y Pablo experimentaron a Jesús no tienen valor doctrinal; si lo mismo ocurre con las concepciones de «Verbo» y «consustancial»; si basta al cristiano sentir a Cristo como alguien que respondiera soberanamente a las aspiraciones y necesidades de su alma bajo la forma intelectual que eso se exprese: ¿en qué pecaban Arrio y Nestorio, cuya experiencia religiosa se traducía por otra parte en las mismas representaciones que habían empleado Pedro y Pablo? ¿Cómo podían sus enunciados poner en peligro la revelación apostólica? «Nosotros también —podían responder— exaltamos a Cristo atribuyéndole la más alta categoría de que nuestra mente es capaz.» La Iglesia primitiva al condenar a los herejes hizo ver más claramente que el día que no pensaba como los modernistas.²

Parece pues que el análisis filosófico de las condiciones de la unidad —análisis confirmado por los testimonios positivos de que acabamos de dar un breve bosquejo— muestra que sólo la verdad doctrinal y objetiva puede realizarlo. En todo sistema religioso opuesto al catolicismo, la revelación será necesariamente individual y en consecuencia incommunicable. Si las fórmulas dogmáticas no tienen valor ontológico, si no son más que símbolos sin nexo intrínseco con la realidad divina que expresan, entonces cada uno permanece libre de elegir las imágenes mejor adaptadas a su mentalidad, las que provocarán o expresarán la mejor experiencia religiosa. Pero en ese caso, dado

¹ Cap. 4, p. 235-236, París, Gabalda, 1909.

² Sr. HARENT, *art. citado*, p. 174/175.

que ya no se exigió la comunidad de creencia, la unidad se queda sin fundamento y los fieles no forman ya más que polvo disperso.

*
* *

Pura petición de principio, todo eso —se nos dice—, ingenua ilusión de un intelectualismo a anteojeras. Uds. pretenden que la unión entre los cristianos no puede hacerse sino en la *verdad*, pero es precisamente lo que negamos; se realiza en la *caridad* y por ella. La fidelidad a Cristo no está en la rectitud de las creencias, en una adhesión a tal o cual dogma, sino en el amor que tenemos por él y por nuestros hermanos. Jesús mismo declaró que en eso consiste la ley y los profetas. La verdadera unión no consiste pues en la adopción de tal o cual idea sobre su persona, sino en una comunidad de alma, actitud, vida y acción.¹ Si la comunicabilidad de una doctrina ya la hace naturalmente cristiana, este carácter se encuentra aún mejor realizado por el amor. Él es mucho más universalista que la verdad, puesto que nos permite considerar como hermanos auténticos de Jesús —nuestros, por consiguiente— aún a aquellos cuya fe objetiva no cuadra exactamente con la que compartimos. En definitiva, esta intransigencia doctrinal, en vez de favorecer la unidad y la caridad, parece más bien mantener un particularismo nefasto, una hostilidad permanente, y por decirlo todo, la división entre los cristianos.

La objeción dista de ser nueva, pero hoy es presentada bajo colores tan seductores que puede impresionar las mentes. Halaga además los instintos generosos del corazón, desplegando ante los ojos un futuro encantador de paz y fraternidad universales. A este doble título merece tomarse en consideración. Esta unión cuyo cemento sería el solo amor y no la verdad es sin duda un bonito sueño, pero nada más.

En primer lugar, el fundamento de esta unión sería todavía la verdad. Esta pretendida sustitución termina adorando lo recién tan entusiastamente quemado. La primera condición para realizar este programa universalista sería obviamente admitir como axioma innegable que el amor basta sin la rectitud de las creencias. ¿Pero con qué fin sustituir los antiguos Credos e imponer al espíritu este nuevo dogma, defendido por otra parte con una intransigencia intelectual al menos igual a la de los partidarios de la integridad doctrinal? Encontramos

¹ Cf. por ejemplo, E. GIRAN, *Le christianisme progressif*, p. 94ss. París, E. Nourry, 1908; G. TYRRELL, «*Théologismes*», en la «*Revue pratique d'Apologétique*» del 15 de Julio de 1907.

aquí el clásico círculo vicioso del escéptico que, después de declarar la imposibilidad para la razón humana de alcanzar la verdad, se apresura a servirse de ella para mostrar el fundamento de su propia tesis. Pero eso no pasa de un argumento *ad hominem*; por ello intentemos adentrarnos más en el problema, mostrando por qué la comunión de los corazones es imposible sin la comunión de las mentes.

Hay en el mundo naturalezas que se unen en virtud de afinidades ontológicas. En los seres privados de conocimiento, esta mutua atracción que los empuja necesariamente unos hacia otros pasa por sí misma al acto; en otros supone como condición previa una aprehensión objetiva destinada a despertar las virtualidades adormecidas del apetito.¹ Obviamente a nadie se le ocurrirá sostener que la unión se opera entre los hombres a la manera de una combinación química, o que es el simple resultado de algún instinto innato similar al que agrupa en sociedad a los individuos de tal especie animal. ¿Pero dónde se encuentra entonces la diferencia entre la acción humana y la de los seres irracionales?

Hela aquí: el hombre, en el momento que su voluntad se dirige hacia un objeto, no conoce solamente la realidad que es su bien —eso no supera el poder de ciertos seres vivos que le son entretanto inferiores— sino que conoce también el *por qué* de la atracción que este objeto ejerce sobre él; capta su conformidad, su proporción, su conveniencia con su propia naturaleza, es capaz en una palabra de explicar y justificar su acción, y ello en la medida misma en que su acción es perfecta como acción humana, es decir, inteligente y libre. Dice Santo Tomas:

Ahora bien, hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural.²

¹ Es la distinción clásica, en santo Tomás y los escolásticos, entre el apetito innato y el apetito extraído. Cf. A. GARDEIL, *Dictionnaire de théologie catholique*, artículo «Appétit».

² «Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis

Así pues, no habrá acción o amor verdaderamente humanos si este amor o esta acción no van precedidos de un conocimiento, y de un conocimiento inteligente, es decir, que proyecte su luz sobre las razones del bien que motivan y legitiman la acción.

No se actúa por actuar, la acción no tiene una razón de ser en sí misma, no puede ser un fin en sí. Es la inteligencia que le asigna un objetivo y revela las razones de actuar. Para la acción siempre hace falta, pues, una idea y hasta un ideal.¹

Quitar al amor humano este carácter es, al decir de Santo Tomás², reducirlo al instinto animal ciego y fatalista.

El amor *colectivo* no podría escaparse a esta ley más que el amor *individual*. Para que los corazones se unan, es necesario que las mentes se hayan encontrado acerca de un mismo objeto con el fin de descubrir una común razón de ser en el movimiento que las lleva hacia él. Un ejemplo muy simple hará entender nuestro pensamiento. Cuando la patria es atacada, todos los ciudadanos olvidan sus peleas para volar a las fronteras y no formar ya más que un corazón y un alma magníficamente unidos en el amor del suelo nativo. Pero, en último análisis, ¿qué posibilita esta fusión? Es la percepción intelectual nítida de que el bien de la patria precede a todos los otros. Si esta idea no se hubiera impuesto en primer lugar a todas las mentes por su irresistible evidencia al punto de ser indiscutida e incuestionable, nunca los corazones habrían conocido esta bonita fraternidad delante del enemigo.

Son las ideas claras que generan las acciones fuertes [...] Se dice a menudo: los grandes pensamientos vienen del corazón; sería más justo decir: las grandes acciones vienen de la mente.³

cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et æstimationem naturalem.» (I-II, q. 6, a. 2.) «El hombre es libre porque se eleva a la perfección de la razón de ser y particularmente de la razón de ser del bien, porque conoce aquello por lo cual el bien es bien, *quod quid est boni, seu ratio boni*, porque percibe esta razón del bien que reencuentra diversificada el lo deleitable, lo útil y lo honesto.» R. Garrigou-Lagrange, O. P., «*Intellectualisme et liberté chez saint Thomas*», en la «*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*», 1907, p. 672.

¹ L. COUTURAT, «*La logique et la philosophie contemporaine*», en la «*Revue de Métaphysique et de Morales*», 1906, p. 338.

² Art. citado.

³ L. COUTURAT, *art. citado*, p. 338.

El sentimiento religioso no será una excepción a esta regla universal del actuar humano. En el último capítulo de su *Vida de Jesús*, Renan escribía:

Jesús fundó la religión absoluta, no excluyendo nada, no determinando nada sino el sentimiento [...] Se era su discípulo no creyendo esto o aquello, sino adhiriéndose a su persona y amándola.

No es una mediocre ilusión figurarse poder compartir el mismo sentimiento por Jesús prescindiendo de una identidad de creencias sobre su persona. En la medida en que admitamos su divinidad, nuestro sentimiento por Cristo cambiará completamente. Si lo creemos Dios, lo amaremos como a un viviente eterno con quien es posible tener relaciones concretas, como a una persona real que se ocupa de nosotros, nos habla, nos escucha, nos repite de nuevo las palabras de su evangelio e inspira y transfigura nuestras acciones más humildes; lo amaremos con un amor tan ilimitado como su objeto y que llegará hasta la adoración. Si a nuestros ojos Jesús sólo es un hombre, no tendremos ya por él más que la clase de respeto objetivo, de simpatía abstracta e ideológica que el hombre profesa por los grandes desaparecidos. Puede darse sin duda que, en la galería donde conservamos el recuerdo de todas las glorias que han ilustrado la raza, Jesucristo ocupe un lugar de honor; pero él estará allí como una estatua fría, inmóvil y muda. Estos dos sentimientos no difieren solamente en intensidad, sino en especie. Hay entre estas respectivas actitudes de almas toda la distancia que separa el presente y el pasado, la vida y la muerte, el hombre y Dios, el Cristo de Renan y el de Pascal.

¿Piensa alguien todavía que nuestro amor por los hombres será el mismo si tiene por fundamento la paternidad de Dios o simplemente una vaga solidaridad? ¡Ay!, los hechos están allí para mostrarnos en qué lamentable fracaso terminan a menudo aquellas tentativas de unión que sólo se basan en declamaciones oratorias. Si la caridad cristiana es activa, duradera y profunda, lo debe a las creencias que la inspiran.

Así pues, la comunidad de amor, vida y acción no es el producto de una suerte de generación espontánea. Supone en su origen una orientación idéntica de pensamiento hacia un mismo término, es decir, una verdad; si no, ya no es más que una unidad de agregación o yuxtaposición que por otra parte encubre mal divisiones demasiado reales.

En cuanto a la pretendida incompatibilidad entre la intransigencia doctrinal y la caridad, es fácil ver que el reconocimiento explícito del valor absoluto del Credo favorece eminentemente el amor del prójimo. ¿No es el apostolado católico la forma más alta de la caridad? ¿Pero dónde se alimenta la llama de proselitismo que arde tan intensa en la Iglesia, si no en la invencible certeza de la *verdad* de sus dogmas, y con la esperanza de hacer participar en ellos a todos los que están hundidos *in errorum tenebris*? La firmeza de su creencia, muy lejos de relegar al cristiano a su torre de marfil, de encerrarlo allí en un aislamiento desdeñoso, lo arrebata al contrario a todas las formas de egoísmo y le inspira respecto por quienes no conocen la verdad, y un amor tan profundo, puro y desinteresado, que llegará hasta los más duros sufrimientos y a veces hasta la muerte. Se sabe toda la sangre que ya ha costado a la Iglesia la realización del *docete omnes gentes*. Apenas se concibe apóstol agnóstico. Si por el contrario las divergencias doctrinales no tienen importancia, entonces a uno le toca decir, para ser lógico consigo mismo, que todas las religiones valen. Esta consecuencia del agnosticismo ha sido muy claramente expuesta en la Encíclica *Pascendi*. ¿Pero no es entonces inútil y hasta nociva toda tentativa de apostolado? Que cada uno permanezca entonces en su hogar doctrinal, que se trata nada menos que del interés religioso de la humanidad. El único problema es que este individualismo se asemeja mucho más al egoísmo que a la caridad. Dijo el Padre Lacordaire:

Sólo la verdad es caridad; sólo poseyendo la verdad poseemos el incommunicable calor. Cualquier otra doctrina viene de abajo; viene del hombre, de su estrecho corazón, de su aún más estrecha mente, de su superlativamente estrecho orgullo; viene del egoísmo y al egoísmo retorna.¹

Se preconiza un modo de unión que

lleve a los cristianos verdaderamente espirituales a no consumir sus fuerzas en debates sobre divergencias especulativas relativamente poco importantes, y a concentrar todos sus esfuerzos para cooperar al establecimiento universal del reino de los cielos, este nuevo orden de amor y de servicio mutuo.²

No se ve en absoluto lo que será este nuevo orden de amor y este servicio mutuo si la verdad no cuenta ya para el programa. Cuanto más profundo es el amor, más suben sus ambiciones. El alma es más que el cuerpo. Modificar la idea de verdad es quitar al amor su más alta manifestación y su ejercicio más normal, ya que la caridad de la

¹ 24ª conferencia.

² J. BRUCE WALLACE, «*Hibbert Journals*», julio de 1907, p. 905.

doctrina es la primera y más noble de las caridades. Es la más perfecta imagen del amor de Dios, que quiso enriquecernos con el propio conocimiento que él tiene de sí mismo, con el amor de Jesucristo que vino a revelarlo al mundo. Él apareció aquí como una luz en medio de las tinieblas, sus obras no tuvieron otro objetivo que hacerla brillar ante los hombres¹, sólo curó los cuerpos para alcanzar las almas².

*
* *

La unidad, para ser perfecta, no debe ser solamente provisoria sino estable, pero con una estabilidad que no sea la inmovilidad de la muerte. Un cristiano ciertamente está en comunión doctrinal con todos los miembros vivos de su Iglesia, pero pretende ser también el heredero de una tradición que, en la sucesión de los siglos, remonta hasta el propio Cristo; hombre del presente, él continúa el pasado garantizando al mismo tiempo el futuro por la perspectiva de progresos doctrinales posibles. Ahora bien, si el dogma católico, siendo una verdad objetiva, abstracta y conceptual, realiza las dos condiciones necesarias de la unidad: la identidad en la indefinida comunicabilidad, igualmente participa en las otras propiedades de la idea: la eternidad y la capacidad de perfección en precisión y en claridad.

Todos los teólogos católicos, cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan, concuerdan en reconocer que el dogma posee un elemento conceptual que es inmutable, pero que lo es con una inmutabilidad que no excluye un cierto progreso dentro de esta misma idea.³

No tenemos que entrar aquí en la sutil cuestión del desarrollo del dogma —eso nos haría salir del marco limitado de este estudio— pero solamente la concepción católica de la evolución del dogma— tan perfectamente equilibrada entre las dos tesis extremas del *fijismo* y el *devenir* perpetuo— permite la soldadura entre el presente y el pasado de la Iglesia.

¹ «Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantum ad animæ salutem.» (*Summa th.* III, q. 44, a. 1, ad 1.)

² Finis autem curationis exteriores per Christum factæ est curatio animæ. Et ideo non conveniebat Christo ut alicujus corpus curaret, nisi ejus curaret animam.» *Ibid.* a. 3, ad 3.

³ Cf. B. ALLO, *Foi et Systèmes*, cap. 5. *Trois conceptions philosophiques du dogme chrétien*, París, Bloud, 1908.

No, no basta con decir con el Sr. Schneider que sólo el amor nos hace miembros de la gran familia cristiana de los siglos transcurridos. Él escribe:

El lazo de amor que me une a ellos constituye la unidad de esta familia y, por el hecho de que me relaciona a las conciencias cristianas del pasado, expresa la unidad de la tradición. Pero esta unidad es muy otra que la de la tradición católica. Basada en un amor enteramente libre de Cristo y de las almas cristianas, es una unidad espiritual, es la tradición verdadera de la religión del espíritu.¹

Desde luego, la verdadera tradición implica todos estos elementos de caridad, pero exige además la comunión doctrinal. Si nos negamos, por ejemplo, a creer en la divinidad de Jesús, en la eficacia de su redención o en su presencia real en la Eucaristía, se nos podrá encontrar antepasados auténticos en el pasado, pero no será en el catolicismo que haya que buscarlos.

Hay siempre un hecho infeliz para ellos [los herejes] que nunca han podido cubrir: su novedad. Parecerá siempre, a los ojos de todo el universo, que ellos y la secta que establecieron se habrá desprendido de este gran cuerpo y de esta Iglesia antigua que Jesucristo fundó, donde San Pedro y sus sucesores tenían el primer lugar y donde todas las sectas los encontraron establecidos. El momento de la separación será siempre tan constante que los propios herejes no lo podrán negar y no se atreverán ni siquiera a intentar derivarse de la fuente por una sucesión que nadie haya visto nunca interrumpirse.²

Es pues por la creencia que se sale de la tradición, y es por la creencia que se permanece en ella. Si el tiempo puede todavía aportar, por ejemplo, algunas precisiones sobre las relaciones humano-divinas de la persona de Jesús, él no cambiará nunca nada en la eternidad de la idea significada por el dogma: Dios no es más o menos Dios. Sólo las verdades dogmáticas impiden al gran río de la tradición católica dispersarse al azar de caprichosos meandros, le trazan la curva firme de su curso, y lo preservan de todo contacto corruptor. ¿No es una verdadera alegría la certeza de poder uno aportar por su fe su humilde gota de agua a la corriente secular? Para un cristiano que conoce la historia de la Iglesia, cada verdad dogmática la resucita toda íntegra. Heroicos, sangrientos, modestos o gloriosos, ¡qué de recuerdos llegan aleteando del fondo del pasado misterioso para agruparse en filas apretadas alrededor de los artículos del símbolo! Éstos no se presentan a la mente y al corazón como simples proposiciones lógicas que

¹ *Les raisons du cœur. La vie intérieure de la conscience*, p. 233, París, Sansot, 1907.

² BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 2ª Parte, cap. 31.

desplegarían en el cielo abstracto de las ideas las secas líneas geométricas del árbol de Porfirio. Grupos innumerables de almas están suspendidos de aquéllos, ramos vivos y verdes, opulenta frondosidad del tronco inmortal de la catolicidad. ¿No es una verdadera evocación del pasado de la Iglesia que recuerda por ejemplo el dogma de la divinidad de Jesús de que hablábamos hace poco? Inténtese contar el número de los mártires que derramaron su sangre por haberla afirmado, de los humildes que sacaron de allí el secreto de una perfección a menudo eminente, de los doctores que exploraron sus profundidades, de los apologistas que lo defendieron con talento, y se verá qué eco potente y prolongado estas simples palabras «Jesucristo es Dios» despiertan en el alma cristiana. Ahora bien, su fe es también la nuestra. Bien es verdad que ésta no se acerca a la de ellos como intensidad, pero sin embargo es idéntica en su objeto y por ella y gracias a la eternidad misma de este objeto, nosotros nos sentimos en comunión tan estrecha con nuestros hermanos desaparecidos, que, según la bonita palabra de una mística, «los lejanos de otrora se hacen vecindades».

Después de eso, no es necesario pues asombrarse si el papa Pío X rechaza con energía todas las doctrinas agnósticas, simbólicas o evolucionistas como destructivas de la tradición católica.

§ 2. *El aspecto intelectual del dogma y la santidad de la Iglesia.*

La objetividad y la inmutabilidad del dogma son pues las condiciones necesarias de la unidad de la Iglesia. ¿Pero no hay razón para temer que esta unidad sea precisamente demasiado perfecta y perjudique al desarrollo religioso del individuo? El dogma así comprendido no será ya más que una especie de uniforme intelectual que se hará poner a todos de manera voluntaria o forzosa. Seguramente se obtendrá por este medio una bella organización en el ejército de los creyentes, pero será de una aburrida monotonía. Después, esta igualdad niveladora del dogma bien parece conducir a la mediocridad religiosa. Querer hacer retener toda la espontaneidad, riqueza y variedad de la vida religiosa individual en el estrecho recinto de un cuerpo determinado de doctrina, asignarle como límites infranqueables el perímetro sagrado de las fórmulas dogmáticas, ¿no es esto, sino asfixiarla, al menos obstaculizar su libre desarrollo? Por fin, el corazón, que según la confesión de todos desempeña un rol capital en la vida religiosa, necesita otra cosa que aquellas famosas quiddidades abstractas y objetivas. Éstas en poco favorecen las relaciones concretas con Dios que son precisamente la característica del sentimiento

religioso, sobre todo en el cristianismo. *Universalia non movent*. ¿No es Santo Tomás mismo quien lo dijo?

La vida de la Iglesia bastaría por sí sola para hacer buena justicia a todos estos reproches. Sin querer compartir aquel optimismo excesivo, severamente culpado por el Padre de Broglie, para el cual «las herejías y los cismas son la noche profunda, el reino del mal absoluto, del error y la mentira»¹, sin embargo es incuestionablemente en la comunión romana que la santidad brilló con más resplandor. La santidad es una *nota* de la Iglesia; esta es una tesis clásica en apologética y que, bien comprendida, sigue siendo muy sólida.² Ahora bien, ¿se presenta esta nota en la historia bajo la forma de una sucesión siempre idéntica en el curso de los siglos? A nadie se le ocurrirá reducir a todos los santos a un tipo único, clasificando por ejemplo en la misma categoría a San Pedro y San Pablo, a San Agustín y San Jerónimo, a Santo Tomás de Aquino y San Francisco de Asís, a San Benito Labre y San Alfonso de Ligorio. Sería fácil e interesante, aún manteniéndose en terreno estrictamente confesional, mostrar todas las variedades de la experiencia católica.

Además, la santidad de la Iglesia no se realizó al margen del dogma. Los santos no fueron en la interpretación de las fórmulas dogmáticas los precursores del modernismo o el protestantismo liberal. Y sin embargo, cuando se constata con qué perfección personificaron el ideal cristiano, no parece verdaderamente que el dogma —bajo su forma tradicional— haya pesado sobre ellos como un yugo. Sería bastante inapropiado reprocharle ser un agente de mediocridad religiosa. Una vez más, los hechos hablan alto y claro. Pero éstos piden explicarse, ya que si la historia muestra que el dogma, a pesar de su aspecto objetivo y conceptual, no impide la libre expansión de la vida cristiana, queda sin embargo por justificar la composibilidad del *estatismo* de su fórmula con el *dinamismo* al cual está ordenado y que ya realizó.

Para comprenderlo retomemos la objeción que se nos hacía más arriba. Es bien cierto que las verdades religiosas, presentadas *sub specie universalitatis*, no son activas ni convierten; su repercusión psicológica es, si no nula, al menos débil. No hace falta, por ejemplo, una larga

¹ *Religion et Critique*, libro 1, p. 133, París, Lecoffre, 1897.

² Cf. Ch. DEVAS, *L'Église et le progrès du monde*, cap. 6, *Scandales et Sainteté*, París, Gabalda, 1909; R. P. HUGURNY, O. P., *Critique et Catholique*, cap. 11; *l'Église et la sainteté*, París, Letouzey, 1909.

experiencia de la cátedra, para constatar cuán poco las abstracciones inciden sobre la mayoría de las audiencias; para mover las almas hace falta una contribución incesante de analogías, imágenes y ejemplos. Lo concreto de la idea es una condición de su dinamismo. Esto se ajusta por otra parte perfectamente a la psicología de las dos facultades de la inteligencia y la voluntad.

El objeto de la inteligencia es el *ser*, ya que para Santo Tomás la realidad y no la idea es el término de la percepción mental¹; pero la inteligencia sólo puede asimilarse su objeto despojándolo por abstracción de todos los particularismos de espacio o tiempo². La voluntad también tiene por objeto lo real, pero lo real con todas sus condiciones de existencia y en consecuencia lo real singular e individual.³ Por ello, para que un objeto cualquiera pueda accionar la voluntad y hacerla tender hacia él, es necesario presentárselo bajo el aspecto relacionado con su naturaleza, es decir, con toda la parafernalia concreta de metáforas y ejemplos que expresa de una manera más sobrecogedora y pone en contacto más inmediato con la vida y lo real. Uno puede conceder eso con Santo Tomás sin ser por eso acusado de pragmatismo.

Los dogmas no son no una excepción a esta ley. La realidad divina que su concepto significa sólo será activa, también ella, a condición de estar incesantemente inmersa en el agua viva de las imágenes o parábolas. El Evangelio nos ofrece por otra parte un notable ejemplo de estas ideas que en razón a su envoltorio concreto se han convertido virtualmente en otras tantas *ideas-fuerza*. Pero para producir este resultado eficaz, ¿está obligada la verdad religiosa a sacrificar su

¹ «Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus [...] Id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo.» (*Summa th.* I, q. 85, a. 2.)

² «Objectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis.» (*Summa th.* I, q. 82, a. 3.)

³ «Ratio apprehendit aliquid in universalis; sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare.» (*Summa th.* I-II, q. 76, a. 3.) Cayetano acusa fuertemente esta oposición. Escribe: «Inter hæc autem, hanc non tam ratione quam experientia videmus differentiam, quod quidditas est ratio rei quod intelligatur, existere autem quod appetatur: experimur siquidem quod sanitas non minus intelligitur si non est, quam si est: nullus tamen appetit sanitatem nisi ut sit, aut quia est. Intantum autem proprium est existentiae appeti, et quidditati intelligi in ipsa existentia, non qualitercumque, sed in actu exercito in re vel in spe, sit ratio appetibilis ut sic.» (I^a P., q. 82, a. 3, Comm. n. 13.)

carácter objetivo, abstracto y conceptual? De ninguna manera. Estatismo y dinamismo se armonizan perfectamente.

La idea, en efecto, no posee solamente una infinidad de comunicabilidad, posee también una infinidad de plasticidad o expresión. Es incluso imposible asignar límites a la idea en aquel orden, fijar para siempre el número de las metáforas que la hacen perceptible y viva. Santo Tomás da la razón cuando escribe estas simples palabras:

Una realidad puede asemejarse a muchas otras [...] así el león, a causa de ciertas semejanzas, puede significar a Cristo o al demonio.¹

El salmo 138 traduce de manera sobrecogedora la universalidad de la providencia divina y la imposibilidad para el hombre de evadirla; la parábola del hijo pródigo expresa —y con qué soberana emoción— la idea de la misericordia del Padre celestial para con los pecadores. Empero, a nadie se le ocurrirá tomar todo el contenido de estos distintos textos en un sentido literal² y antropomorfo, confundir la idea y la imagen³, o declarar que están definitivamente agotadas todas las analogías capaces de asegurar a estas dos verdades una acción religiosa. Cada uno tiene su manera propia e incommunicable de *realizar* su creencia y permanece libre de vivirla según la manera mejor adaptada a su mentalidad, pero ella sigue siendo *objetivamente la misma* en todos.

Distintas imágenes pueden soportar una misma relación, que es aquello sobre lo cual se entienden las personas en cuestión, y su común medida. Es bien cierto que nos hacemos todos una representación personal de Dios, más o menos cortada a nuestra medida. Pero es también cierto que formulamos sobre Dios diferentemente representado juicios que pueden ser idénticos a los de nuestros vecinos.⁴

El misionero, el catequista y el teólogo se verán obligados, para hablar de la Eucaristía, a usar los símbolos más variados según sus

¹ «Una res pluribus similis esse potest [...] v. gr. leo propter aliquam similitudinem significat Christum aut diabolum.» (*Quodl.* 7, a. 14, ad 4; Cf. *Summa th.* I, q. 13, a. 9; III, q. 48, a. 3, ad 1; etc.)

² Cf. *Summa th.* I, q. 1, a. 10, ad 3.

³ «En el fondo —observa con razón el P. DE LA BARRE— es siempre el mismo error que en la exposición de nuestra fe afecta confundir la verdad revelada y su modo accesorio de representación.» *La vie du dogme catholique*, 2ª parte, cap. 3, París, Lethielleux, 1898. Este importante capítulo es para releerse.

⁴ E. BAUDIN, «*La philosophie de la foi chez Newman*», en la «*Revue de Philosophie*», 1906, p. 31.

audiencias respectivas; sin embargo la idea dogmática que predicán es absolutamente idéntica en todos.

La luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea, como dice Dionisio (*De Cæl. Hier.*, cap. 2); sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido. De este modo, aquellos a quienes se les revela algo, pueden enseñarlo también a otros.¹

No hay pues incompatibilidad entre el carácter objetivo, abstracto y universal del dogma y la acción, la vida que está llamado a producir. La idea, sin nada perder de su esencia, se adapta a todas las formas concretas de expresión. Pero es ella que sigue siendo en definitiva el alimento sustancial de las almas —al menos de aquellas que no son presa de un misticismo sin freno—, la trama sólida de la experiencia religiosa que permanece inmutable y firme bajo el incesante devenir de la imaginación y sensibilidad.² La imagen no es un fin, es un medio. Sin la *idea* que tiene misión de simbolizar, ya no es más que el ramo desecado, separado del tronco de donde tomaba su savia alimenticia; su valor de vida y acción desaparece para siempre. ¿Qué pueden entonces ser para nosotros el gesto del Padre de familia que estrecha al hijo pródigo en sus brazos o el del Pastor que trae sobre sus hombros la oveja perdida, si se los aísla de la idea que expresan? Nada, absolutamente nada. Si estas parábolas hacen vibrar irresistiblemente nuestros corazones, es que detrás de ellas y por ellas, impregnándolas de su potencia, comunicándoles la plenitud de su riqueza y su vida, irradia sin cesar la *idea clara, el concepto preciso* de la misericordia de Dios para con los pecadores.

Sería, en efecto, un error singular imaginarse que el simbolismo o el agnosticismo, al liberar el dogma de toda atadura conceptual, favorecen mejor los intereses religiosos de cada individuo. La consistencia especulativa del dogma es necesaria para responder a la necesi-

¹ «Radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dije Dionysius (*De Cæl. Hier.*, c. 2), sed remanet in sua veritate ut mentes quibus fit revelatio non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem, et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur.» (*Summa th.*, I, q. 1, a. 9, ad 2.)

² Cf. R. P. CHOSSAT, art. «*Dien*», en el *Dictionnaire de théologie catholique*, especialmente col. 810ss. *Le modernisme et l'Encyclique* Pascendi. Allí el lector encontrará una vigorosa refutación de esta pretendida oposición entre la fórmula dogmática y la vida.

dad de verdad objetiva que es una necesidad no solamente humana sino religiosa.

Es verdaderamente sorprendente que haya quienes traten como una cantidad desdeñable una aspiración tan profunda y tan indestructible. En el orden puramente natural, todo el mundo concuerda en saludar en este deseo de conocer una marca distintiva del hombre, y en celebrar la conquista de la verdad como la perfección suprema de la especie. No hay probablemente nadie que un día u otro no haya repetido a su manera la famosa palabra de Pascal: «Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento.» Al hacerse religioso, ¿cambiaría el hombre de naturaleza, dejaría de ser, según la antigua definición, un animal racional? Uno estaría a menudo tentado de creerlo, de constatar el apresuramiento con el cual ciertas teorías de moda cierran a la razón el santuario de la fe, o el rol apocado y minimalista que se limitan a hacerla jugar. Obviamente la religión no es, como la filosofía, un simple conocimiento, y la revelación no tiene por único objeto amueblarnos la inteligencia con representaciones exactas de lo divino.

Intelectualismo no significa que el hombre es solamente una inteligencia, sino que es ante todo una inteligencia.¹

También está prohibido mutilar la naturaleza humana para beneficio exclusivo del sentimiento, o negarse a dar satisfacción a un derecho primordial de la especie.

La fe es por excelencia el problema de todo hombre, aquel cuya solución debe satisfacer todas nuestras necesidades; problema de vida ciertamente, de todas nuestras vidas, de la vida del corazón y también de la vida de la razón, ya que la razón es vida.²

Además, la verdad que necesita el hombre es la verdad objetiva, impersonal. No es creando la verdad al dictado de sus caprichos o aspiraciones como el hombre alcanza su perfección, sino dejándose hacer por ella. Poniéndose como medida del ser, achica lo universal y necesario a la talla de su individualidad efímera y contingente. En terreno religioso el subjetivismo es aún más peligroso que en terreno filosófico. Si la inteligencia ya no es más que la proveedora dócil del corazón, encargada de proporcionarnos, no las representaciones más *verdaderas* sobre Dios, sino las más útiles, entonces fácilmente, muy fácilmente nos forjaremos un Dios según el dictado de nuestros deseos y aspiraciones individuales. Queriendo sinceramente amar a

¹ MICHELET, *op. cit.*, 2ª Parte, cap. 1, p. 348.

² E. BAUDIN, *art. cit.*, p. 269.

Dios tal como es, se encontrará que por un egoísmo inconsciente seremos nosotros mismos que nos amemos en Dios, y será nuestro yo que proyectemos sobre el infinito. La historia está allí para decirnos que el sentimiento religioso puede conducir —si no es controlado por la razón— a los peores errores sobre Dios, a un antropomorfismo igualmente peligroso para la mente y el corazón.

El instinto de verad, con todos sus postulados no podrá entonces encontrar plena satisfacción sino en el dogma católico, puesto que éste posee, como hemos visto, un carácter objetivo, abstracto e impersonal.¹

Hay hasta algo bien notable en los dogmas católicos. Siendo la verdad una propiedad trascendental del ser, es inseparable de él. *Verum et ens convertuntur*. Ahora bien, la plenitud del ser y de la verdad sólo se ha conservado en el catolicismo. Las herejías, podríase decir *en cierto sentido*, no son falsas en lo que afirman, sino en lo que niegan y en lo que consecuentemente quitan de ser y de verdad al dogma.² Las herejías cristológicas por ejemplo no son tales sino en la medida en que suprimen uno de los elementos necesarios para la integridad humano-divina de la persona de Jesús. Arrio reconoce la humanidad de Jesús, pero no quiere admitir la consubstancialidad del Verbo y su Cristo es un Cristo disminuido de toda la infinitud de la divinidad. Apolinario le niega todo elemento creado, y su Cristo es también un Cristo aminorado, ya que la humanidad es algo real y es ser. Nestorio a fuerza de separar las naturalezas multiplica las personas y arruina la unidad del ser de Jesús. Eutiques, por reacción contra Nestorio, pierde

¹ «No hay —escribía un protestante, el Sr. JACKS (*Hibbert Journal*), octubre 1906, p. 15-15)— concepción tan poderosa en la vida humana como la idea de verdad, no hay ninguna que pueda asegurarse tanto la simpatía moral. Una Iglesia que no puede provocar esta simpatía, no puede ejercer más que una débil influencia sobre los destinos de la humanidad.» Ninguna Iglesia llevó más lejos que la Iglesia católica el respeto y el amor de la verdad. Ella no se contentó con salvaguardarlos abstractamente en la concepción del dogma; es sabido lo que este respeto y este amor de la verdad le han costado de sangre o persecuciones.

² «El espíritu herético es excesivo en un sentido o en otro. En la práctica se inclina al rigorismo o al laxismo. En la teoría, se apoya demasiado sobre ciertas doctrinas e insuficientemente en ciertas otras, «La herejía casi podría definirse por el erguimiento de una parte de la verdad en verdad total y exclusiva y en base de una fe nueva» (NEWMAN, *Oxford University Sermons*, 15), desnaturalizando así lo que retiene y lo que rechaza, puesto que lo uno y lo otro son necesarios a su mutua inteligibilidad. Es un aspecto tomado por una vista de conjunto, como si una parte separada del todo no fuera incomprensible.» Ch DEVAS, *L'Église et le progrès du monde*, cap. 8, p. 220, París, Gabalda, 1909.

de vista la dualidad requerida para mantener la integridad de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Al verdadero Cristo, plenamente Dios y plenamente hombre también, es necesario buscarlo en los concilios: sólo se lo encuentra allí. Lo mismo sucede con las herejías trinitarias: todas terminan o bien negando la realidad de las tres personas o su divinidad, o bien destruyendo la unidad de la esencia divina.

No es pues solamente un alimento sano lo que el dogma católico ofrece al instinto de verdad, sino un alimento más rico que no lo haya en ninguna otra parte, puesto que en el curso de los siglos nunca dejó perder su primitiva riqueza ontológica.

*
* *

Esta necesidad de verdad objetiva y la necesidad de responder a ella pueden seguramente defenderse mientras uno permanezca en consideraciones generales, pero éste deja de ser el caso —se nos dice— si nos colocamos en el punto de vista práctico y concreto. Toda esta teoría abstracta e ideológica corresponde poco con los hechos. La acción se basta a sí misma, el sentimiento religioso toma de su ejercicio una adición de vigor, la fe viva no parece exigir esta perpetua vuelta del hombre sobre sí mismo para criticarse a los ojos de la razón fría e impersonal. Además, ¿no es soberanamente apaciguador por su radicalismo mismo este compartimento estanco entre la mente y el corazón? El alma religiosa que ha sabido escapar a la pesadilla dogmática no sufre ya las angustias diarias que levanta el doloroso problema del acuerdo entre la fe y la razón.¹

Ya hemos visto que la verdad objetiva se requería para explicar la génesis de la acción; nos queda justificar su razón de ser durante su desarrollo y mostrar así que la verdad objetiva no responde a una necesidad solamente inicial sino *permanente* de la vida religiosa.

Sin querer hacer hincapié una vez más —lo hemos hecho más arriba— en el dogmatismo que subsiste en todas estas teorías², hay que observar primero que es un estado contra naturaleza esta especie de dicotomía arbitrariamente introducida entre facultades destinadas a

¹ Cf. J. RÉVILLE, *Le protestantisme libéral*, París, Fischbacher, 1903, cap. 2; — SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Fischbacher, 1898; — LOBSTEIN, *Introduction à la dogmatique protestante*, Fischbacher, 1896; etc.

² Cf. G. MICHELET, *op. cit.*, 2ª Parte, cap. 2, p. 392ss.

unirse y a completarse. Ahora bien, lo propio de la violencia es sólo tener una duración efímera. Una certeza obtenida rompiendo los ojos a la razón no puede descansar en un fundamento estable; el hombre impide tan poco a su inteligencia reflexionar como a su pecho respirar. Tarde o temprano, la cuestión de *valor* terminará por plantearse a la conciencia religiosa. ¿Bastará un simple ucase de la voluntad para suprimir todos los puntos de interrogación y disipar el desorden y la inquietud que harían nacer? No lo pensamos. No hay paz sólida para el hombre sino donde él tiene certeza de tener que ver con el *verdadero* bien, el *verdadero* Dios y los *verdaderos* medios de ir a él.

No es impunemente que alguno pretende hacer dos partes en su alma, encerrar la religión en el ámbito del sentimiento y negar a Dios el homenaje intelectual del cual es celoso; la fe sobrevive mal a las creencias. El resultado normal de estas tendencias es el agotamiento religioso.¹

Si todavía el sentimiento religioso manara inagotable de las fuentes profundas del corazón, se comprende en cierta medida que esta experiencia de lo divino que brota perpetuamente pueda bastar para fundar la certeza; pero no se da así en la práctica.² ¿No se complace Dios, muy al contrario, en probar a sus más fieles siervos haciéndolos pasar por largos períodos de sequía espiritual? ¿Qué le quedará al alma religiosa en aquellas horas terribles si se encuentra sacudida la consistencia especulativa de los dogmas? ¿Vivirá del recuerdo del pasado? Seguramente sacará de allí un consuelo y una esperanza. Pero si la prueba dura, si el cielo permanece siempre cerrado, este perfume terminará por evaporarse a su vez; inevitables tentaciones de desaliento, duda, desesperación quizá, irán a sitiar al alma sola y desarmada y encontrarán en el desamparo del corazón y el escepticismo del espíritu un terreno singularmente propicio para llevar allí sus frutos de muerte. Semejantes crisis —que distan mucho de ser una excepción en la vida cristiana— pueden ser mortales para la propia fe.

Pero si la objetividad del dogma conservó el valor y el lugar que le corresponde de derecho, el alma religiosa encontrará en ella la fuerza necesaria para atravesar victoriosamente estas pruebas. Seguramente

¹ J. LEBRETON, *Revue pratique d'apologétique*, 1º de febrero de 1907, p. 557.

² «En primer lugar, no se puede negar —escribe el Sr. MICHELET— que en proporción al número de los creyentes los estados místicos son raros, sobre todo bajo sus formas superiores que dejan menos lugar a la duda. Muchas almas que caminaron largamente en las vías de Dios no conocieron estos favores.» *Op. cit.*, 1ª Parte, cap. 3, p. 323.

sufrirá cruelmente, ella también, de ya no sentir la repercusión psicológica de la paternidad de Dios, o del amor de Jesús en la Eucaristía, pero sabe que Dios sigue siendo Padre a pesar de todo, no obstante este abandono aparente, y que su presencia en el tabernáculo no es medida por la suavidad que se gusta allí. Su fe no se basa en una experiencia íntima y personal, sino en la autoridad de la palabra divina cuya certeza no tiene igual en intensidad, profundidad y duración. En la noche dolorosa que sufre, los dogmas brillan siempre como estrellas. Su claridad le impide caer en el desaliento o la duda, y le permite esperar con confianza el retorno de la plena luz y de las santas delicias del amor divino.

Santa Teresa escribe:

Tengo por muy cierto que el demonio no engañará —ni lo permitirá Dios— a alma que de ninguna cosa se fía de sí y está fortalecida en la fe, que entienda ella de sí que por un punto de ella morirá mil muertes. Y con este amor a la fe, que infunde luego Dios, que es una fe viva, fuerte, siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar —aunque viese abiertos los cielos— un punto de lo que tiene la Iglesia.¹

Según San Juan de la Cruz,

Y así es gran merced de Dios cuando las oscurece, y empobrece al alma de manera que no pueda errar con ellas; y como no se yerre, qué hay que acertar sino ir por el camino llano de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo vivir en fe oscura y verdadera.²

Para completar lo que acabamos de decir y disipar los últimos prejuicios contra el dogmatismo, nos queda por mostrar brevemente que el amor, muy lejos y muy al contrario de reducir o suprimir este deseo y esta necesidad de verdad objetiva, los causa. En la medida en que el amor es profundo, puro y desinteresado, no se basta a sí mismo, sino que busca adentrarse siempre más en el *conocimiento* del objeto amado.

Para Santo Tomás —y su santidad personal da un peso considerable a su testimonio— solamente la caridad aporta a la fe sobrenatural toda su perfección.³

¹ *Autobiografía*, cap. 25.

² *Epistolario*, 19.

³ *Summa th.* II-II, q. 4, a. 2 y 3.

Ahora bien, ¿qué pasa en un alma que tiene la fe viva? Santo Tomás escribe:

Cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar.¹

Al contrario, cuando la fe es lánguida o no está informada por la caridad, las verdades reveladas permanecen en consigna en un rincón del alma. Ocurre con ellas como con aquel talento de que habla el Evangelio y que el mal siervo va a ocultar en su campo sin pensar en hacerlo fructificar, o como con aquellas palabras a las cuales nuestra perfecta indiferencia por la persona que las pronunció sólo presta una atención desatenta y superficial y que no tardan en marchitarse en el olvido y el silencio del corazón. ¡Ay! ¡En cuántos cristianos el dogma permanece enterrado como un cadáver en el fondo de una tumba! De esta esterilidad no es responsable la mente, sino el corazón, porque «en un alma simple y amante —escribe el P. Faber— la teología arde como un fuego sagrado». Eso no tiene por otra parte nada que deba sorprender. Toda palabra que viene de un Dios a quien amamos, no cae en nuestra alma como el grano de trigo que no puede crecer por haber sido sembrado sobre roca, sino que, encontrando el humus fecundo del amor, germina en él, asimilándose sin cesar todos los elementos que preexisten en nuestro acervo mental. Poco antes sólo era una simple palabra del Evangelio, ahora es un edificio doctrinal, de forma didáctica, mística, ingenua o popular, cuyo verdadero arquitecto es la caridad. La *Suma* de Santo Tomás debe más su origen a la intensidad de su amor por Dios que a la potencia sintética de su mente. Él observa:

Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya. La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto, porque, como se dice en Mt 6,21, *donde está tu tesoro, allí está tu corazón*; otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación. Por eso San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en *el amor de Dios*, en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza.²

¹ *Summa th.*. II-II, q. 2, a. 10.

² «Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem,

Pero el amor, puesto que su deseo es conocer, no se quedará indiferente ante los *resultados* en que puede terminar esta exploración intelectual de la palabra divina. Por ende, si son declarados estériles todos estos esfuerzos de la mente por penetrar la verdad revelada, si las fórmulas dogmáticas no son más que símbolos y un ejercicio inútil la teología bajo todas sus formas, si después de haber intentado bajo el empuje del amor reunir los rasgos del Padre celestial, *no lo conozco mejor que antes*, el sentimiento religioso se encuentra privado de su ejercicio más normal y la necesidad más profunda del amor permanece insatisfecha. En verdad, la intensidad del sentimiento religioso se acomoda poco al agnosticismo y sólo encontrará en definitiva su cuenta en la concepción católica del dogma.

Si se responde que el amor no desea tanto conocer a Dios *en sí mismo* como su reacción vital *en nosotros*, está permitido preguntarse en qué medida un amor que limitara así sus exigencias merecería aún este nombre. El amor verdadero debe ser desinteresado.¹ Si amo a Dios *en sí mismo y por él mismo*, es *él* a quien debo desear conocer y no solamente los efectos que produce en mí. Éstos ofrecen seguramente una rica materia para el conocimiento religioso, pero a condición expresa — dado que la experiencia interna no es otra cosa que la síntesis de las distintas fases por las cuales pasa el yo— de despojarlos de su carácter estrictamente personal y subjetivo para contemplarlos en su fuente divina objetiva e impersonal.

San Juan de la Cruz escribe:

Es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento: por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amor, y no por el sentimiento y aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate. Sólo pueden servir los sentimientos de motivos para amar, si la voluntad quiere pasar adelante, y no más; y así, los sentimientos sabrosos de suyo no encaminan al alma a Dios, antes la

pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. VI, «ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum», quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (*Hom. 14 in Ezech.*) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam.» *Summa th.* II-II, q. 180, a. 1, co.

¹ «Id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur; quod amatur amore concupiscentiae non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri.» (*Summa th.*, I-II, q. 26, a. 4, co. y ad 2.)

hacen asentar en sí mismos; pero la operación de la voluntad, que es amar a Dios, sólo en él pone el alma su aficción, gozo, gusto, y contento y amor, dejadas atrás todas las cosas y amándole sobre todas ellas. De donde, si alguno se mueve a amar a Dios no por la suavidad que siente, ya deja atrás esta suavidad, y pone el amor en Dios, a quien no siente; porque, si le pusiese en la suavidad y gusto que siente, reparando y deteniéndose en él, eso ya sería ponerle en criatura o cosa de ella, y hacer del motivo fin y término, y, por consiguiente, la obra de la voluntad sería viciosa.¹

En los *Diálogos Espirituales* de Santa Catalina de Siena leemos:

El demonio tienta siempre al alma en lo que ella desea más y, si la ve apasionada por las consolaciones y las visiones espirituales, si ella pone allí toda su felicidad en vez de ponerla en la virtud reconociéndose indigna de mi amor, entonces reviste para ella formas de luz: a veces toma la apariencia de un ángel, a veces la de mi Hijo, a veces la de algún santo. Actúa así para tomar el alma del cebo del placer que encuentra en las visiones y suavidades espirituales. Si el alma no se retira con una humildad profunda rechazando el goce que le es ofrecido, cae por esta trampa en manos del demonio. Pero si se separa del goce por la humildad, si se apega por el amor a mí, que doy, más bien que a mis regalos, entonces el demonio es vencido, porque su orgullo no puede soportar la humildad del alma.²

Entre todas las obras del pensamiento humano sobre Dios, ninguna produce más fuerte impresión de *objetividad* que la de Tomás de Aquino. Por un desinterés admirable y quizá único —al menos en cuanto avanzado a este grado de perfección— la personalidad del autor se borró completamente ante la verdad que él expone. A medida que uno penetra en ella con docilidad y simpatía, experimenta una suerte de impresión religiosa. En efecto, su teología está tan liberada de todo vínculo caduco con el tiempo y el espacio, está tan perfectamente por fuera y por encima del habitual cortejo de nuestras metáforas que zumban o de toda preocupación personal, que es quizá aquí abajo la imagen más cercana de la Sabiduría increada misma, ya que Dios es espíritu. Este carácter *objetivo e impersonal* de su «discurso sobre Dios», se explica más por la profundidad de su caridad sobrenatural que por los dones excepcionales de su mente; es un milagro del amor más aún que del genio.

¹ *Epistolario*, 13.

² *Dialogues, Traité de la Prière*, cap. 71, traducción francesa de CARTIER, París, Poussielgue, 1884.

Santo Tomás no es pues religioso *aunque* intelectualista —se ha dicho muy precisamente—, él cree más bien deber ser intelectualista *por* religioso.¹

*
* *

Así, en razón a su carácter abstracto, objetivo y conceptual, el dogma realiza todas las condiciones de la unidad.

Él se comunica a todos en el presente al mismo tiempo que nos religa al pasado, y eso el amor solo no lo puede realizar. Esta unidad para efectuarse no exige ningún sacrificio de los elementos esenciales de la vida religiosa individual. Muy al contrario, el dogma se adapta, incluso en virtud de sus caracteres, a las formas más distintas de vida y acción; responde además a todas las necesidades religiosas de la mente y a todos los postulados del corazón.

Nos queda ahora por ver si el dogma, estudiado en el magisterio viviente que lo propone, conserva en éste prerrogativas similares y produce los mismos resultados.

¹ P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Intr. p. 25, París, Alcan, 1908.

CAPÍTULO II

El Dogma y la autoridad.

Hemos visto cómo el dogma católico considerado en su carácter general de doctrina intelectual, abstracta y objetiva poseía él solo, por ese mismo hecho, las condiciones capaces de asegurar el máximo de unidad, favoreciendo al mismo tiempo los progresos religiosos individuales. Pero el alma católica no puede prescindir de todo intermediario visible en su comercio íntimo con la verdad revelada. Contra las teorías protestantes que rechazan con energía la intervención de una autoridad exterior en las relaciones del cristiano con Dios, la Iglesia pretende tener el derecho de interpretar el verdadero sentido de la Escritura, de imponerlo a la fe; hasta se afirma como la vía necesaria para ir a Dios y a Cristo. Éste es indiscutiblemente un nuevo aspecto del dogma católico. Al estudiarlo desde el doble punto de vista de la unidad de la Iglesia y de la perfección religiosa individual, ¿llegaremos a las mismas conclusiones que en nuestro capítulo anterior? Pensamos que sí. Esta autoridad visible pero tan atacada no es solamente necesaria para el mantenimiento de la unidad, sino también y quizá más para permitir la expansión íntegra de la vida cristiana.

§ 1. *La autoridad visible y la unidad de la Iglesia.*

Para que haya una unidad perfecta en una sociedad no basta la comunión de las mentes en una misma verdad. Ésta es seguramente, como lo hemos establecido, una condición necesaria, pero para ponerla al abrigo de toda acción disolvente se requiere otro elemento. Si la unidad de la Iglesia consistiera simplemente en el hecho de que todos los fieles aceptan *actualmente* los mismos dogmas, no habría allí nada que mereciera atraer la atención o constituir una propiedad característica del catolicismo. ¿Cuál es en el mundo la sociedad religiosa o profana cuyos miembros no estén unidos, al menos por un tiempo, en un mismo fin, un mismo ideal¹? ¿Acaso todas las comuniones que en el curso de los siglos se separaron de la Iglesia romana no compartían la misma interpretación dogmática opuesta a la tradición católica? Y con todo, dice Tertuliano²,

¹ «Societas est coadunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum.» S. Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum*, c. III.

² *De Virg. vel.*, n. 1.

mientras que las herejías siempre variables no concuerdan consigo mismas e introducen continuamente nuevas reglas, es decir, nuevos símbolos, en la Iglesia, la regla de fe es inmutable y no se reforma. Es que la Iglesia, que hace profesión de no decir ni enseñar sino lo que recibió, no varía nunca, y al contrario la herejía que comenzó por innovar, innova siempre y no cambia de naturaleza.¹

Hay pues en la Iglesia, además de esta verdad dogmática, abstracta, objetiva y conceptual, otra causa capaz de asegurar la *permanencia* de la unidad: la *autoridad*. Pero aquí hay todavía para precisar.

Todas las comuniones cristianas han intentado agrupar a sus miembros en torno de una autoridad cualquiera: Biblia, artículos fundamentales, concilios ecuménicos, cristianismo primitivo, etc. Si no lo consiguieron, es que esa autoridad no era suficiente para desempeñar este rol, y que solamente la que existe en la Iglesia Católica lo puede cumplir. Dijo un teólogo:

La Iglesia de Cristo no es y no se llama una a causa del simple hecho de la unidad de fe y doctrina o de la comunión dogmática de todos sus miembros, sino por la razón fundamental de que posee los medios mejor adaptados al mantenimiento de la comunión doctrinal.²

En efecto, el magisterio viviente de la Iglesia realiza admirablemente las condiciones de una autoridad eficaz y duradera en materia doctrinal. Todos los manuales clásicos sacan a buena luz esta verdad. No les cuesta mostrar que una sociedad no podría descansar en un texto sin que exista en ella un poder jurídico que tenga misión oficial para interpretarlo, sobre todo cuando este texto se llama la Biblia. La Biblia no es la única depositaria de las verdades reveladas, puesto que de éstas la tradición contiene una notable parte; en razón a su oscuridad, no puede imponerse a la universalidad de las mentes, al menos con una certeza suficiente para descartar toda duda sobre su verdadero sentido; por fin la Biblia es un texto escrito y, siéndolo, sólo podría pretender la universal difusión que exigió y que exige la revelación en las diferentes épocas de su historia. Al contrario, el magisterio viviente de la Iglesia contiene en sus Escrituras y su tradición la integridad del depósito revelado; su infalibilidad le permite fijar el verdadero sentido de la palabra divina; por medio de su jerarquía visible su voz se hace oír por todas partes a todas las almas de buena voluntad; posee por fin, desde el punto de vista de la comunicabilidad y la eficacia persuasiva, la innegable superioridad del comentario vivo sobre el texto

¹ BOSSUET, *Histoire des variations*, Pref. n. 3.

² GREGORIO DE VALENCIA, *Analysis actus fidei*, pars 6ª.

mudo. Si se elevan controversias en su seno, en vez de eternizarse o generar divisiones, ellas son cortadas por el veredicto inapelable de la autoridad visible. Por ello siempre que Santo Tomás habla de la infalibilidad del Sumo Pontífice la muestra como requerida para asegurar en la Iglesia una unidad más perfecta.¹ Está bien claro que el espíritu privado no podría ambicionar este rol de pacificador universal; por otra parte se ha dado a conocer por sus frutos, la historia ha revelado en él el agente más eficaz de la disolución doctrinal.

*
* *

Todos estos argumentos son conocidos; forman la trama sólida de las tesis clásicas cuya exposición extensa el lector encontrará en los tratados de apologética. Por ello, nos limitamos a recordarlos sumariamente aquí, prefiriendo hacer hincapié en una dificultad que nace de la prueba misma. El argumento —se nos dice— prueba demasiado y por lo tanto no prueba nada, ya que consigue simplemente quitar a la unidad de la Iglesia el valor de motivo de credibilidad que le reconoce empero al concilio del Vaticano.² Uds. nos muestran en el magisterio de la Iglesia y en sus privilegios un organismo armoniosamente adaptado al mantenimiento de la unidad doctrinal. Se lo concedemos sin dificultad, pero entonces, ¿para qué recurrir a una causa trascendente para explicar el efecto que resulta de ella? ¿Gritarán «¡milagro!» porque el principio: «*posita causa, ponitur effectus*», se ha realizado una vez más? Seguramente la visión es un efecto asombroso, pero se explica por el admirable mecanismo del órgano; asimismo aquí la unidad encuentra su razón suficiente en su causa: la autoridad visible. Es inútil subir más. Están pues acorralados a esta singular alternativa: o bien negarse a ver en el magisterio de la Iglesia un principio de unidad; o bien mostrándolo hacer el juego de los incrédulos y arruinar el carácter sobrenatural de esta misma unidad.

Encontramos en el fondo de esta objeción el sofisma habitual de quienes recurriendo a las causas segundas creen poder dispensarse de invocar la causa principal. El ojo explica la visión, ¿pero no es un efecto a su vez? La difusión del cristianismo es el desarrollo del germen primitivo, pero el problema de lo sobrenatural sólo se encuen-

¹ *Summa th.* II-II, q. 1, a. 10.; *Contra gentes*, lib. 4, cap. 76.; *Contra errores Graecorum*, cap. 67; etc.

² Const. *De fide*, cap. 3. DENZINGER, ed. 9ª, n° 1642.

tra temporalmente alejado, y se planteará tarde o temprano ante la vitalidad maravillosa de este germen y su poder único de asimilación. Así mismo aquí la intransigencia del magisterio de la Iglesia es la causa inmediata de la unidad doctrinal, pero es también un efecto que es necesario entonces superar para buscar más allá su razón de ser. Ahora bien, si se piensa en los obstáculos de toda clase que esta intransigencia y la unidad resultante han superado —obstáculos que, humanamente hablando, habrían debido destruirlas para siempre— es difícil encontrar su explicación adecuada fuera de la providencia sobrenatural de Dios. Cuando en los tratados de apologética se habla de la unidad de la Iglesia, nos parece que no se muestra bastante lo que hace de la unidad de la Iglesia un fenómeno trascendente a las fuerzas creadas. Queríamos entonces aquí enumerar brevemente los principales factores que elevan la *permanencia* del magisterio viviente y de la unidad de la Iglesia al rango de milagro moral, de motivo de credibilidad.

El primer obstáculo vencido, al cual sin embargo pocas instituciones humanas resisten, es la *duración*. Que al principio del cristianismo esta bonita vigilancia por conservar el depósito revelado encuentre su razón suficiente en el vigor del impulso primitivo recibido de Cristo y los apóstoles, o en el eco aún vibrante de las advertencias repetidas del Maestro y los discípulos de guardarse de los falsos doctores, podría todavía sostenerse sin demasiada inverosimilitud. Pero cuando esta intransigencia comienza a clasificarse fuera de la categoría de lo ordinario es cuando se la ve transmitirse intacta de generación en generación, y sin embargo fuera de las leyes de la herencia natural, y mantenerse sin aflojamiento durante veinte siglos. A los ojos del Dios eterno mil años son como un día, pero el hombre efímero no puede ni debe juzgar así las cosas medidas por el tiempo. Seguramente como consecuencia del hábito que tenemos de oír a menudo hablar de siglos terminamos por no reflexionar más sobre la realidad formidable significada por la palabra. Pero cuando el espíritu se recoge e intenta, remontando en el pasado, representarse esta duración, figurarse la longitud del camino recorrido, se da rápidamente cuenta de que esta inmutabilidad dogmática ya ha franqueado una ruda etapa. Este fenómeno toma un relieve más vivo aún si se compara el ardor incansable de la Iglesia romana por defender la verdad a los fallos dogmáticos de las comuniones que se separaron de ella. Éstas vieron a menudo la primitiva intransigencia de sus jefes debilitarse ante las amenazas o persecuciones del poder civil. Entre sus manos débiles el depósito revelado se fragmentó; ya cubre de sus ruinas la nueva ruta

en que quisieron meterse solas, y uno se pregunta con inquietud lo que de él pronto permanecerá de pie.

Pero todavía no es tanto la permanencia de esta intransigencia doctrinal como las *condiciones de su ejercicio* que merecen atraer la atención. Seguramente el tiempo ya es un enemigo temible, pero encuentra en la ignorancia su aliada natural; ésta conserva indefinidamente los peores errores. Hay religiones que son más antiguas que el cristianismo —las religiones del Extremo Oriente por ejemplo— y cuya duración no es por sí misma, afortunadamente, una marca de verdad. Esta objeción no había escapado al genio perspicaz del conde de Maistre y él le respondía con estas palabras profundas y sugestivas:

En cuanto la ignorancia deja de mantener sus formas [de estas religiones] y ellas son atacadas por las doctrinas filosóficas, entran en un estado de verdadera disolución y van hacia la aniquilación absoluta por un movimiento sensiblemente acelerado.¹

Luego añadía, condensando en una vista profética todo el pasado y todo el futuro de la Iglesia romana y de las otras comuniones cristianas:

Ninguna religión, excepto una, puede soportar la prueba de la ciencia. La ciencia es una especie de ácido que disuelve todos los metales excepto el oro. [...] La ciencia y la fe no se aliarán nunca fuera de la unidad. [...] He dicho por qué no se debía adjuntar ningún mérito a la conservación de la fe entre las iglesias focianas aunque fuera real: es que no habrían soportado la prueba de la ciencia.²

La Iglesia romana ha soportado esta prueba. Contó y cuenta entre sus hijos a un número imponente de científicos. No queremos solamente hablar de los que combinaron con su fe católica un conocimiento extenso de las ciencias profanas —ya que se podría hacer observar, y no sin razón, que la química, la física o las matemáticas no dan una competencia muy particular en materia dogmática³— sino de los especialistas eminentes que ella ha producido en exégesis, en teología o en las disciplinas anexas.

¿No es una experiencia decisiva para el dogma católico haber sido sometido al examen honesto y profundo de un genio como Tomás de Aquino por ejemplo, y haber salido victorioso de la prueba? No es

¹ *Du Pape*, libro 4, cap. 3.

² *Ibid.*, cap. 2.

³ Es por eso que nos parece que habría que presentar de otra manera que la frecuente el argumento de los eruditos católicos, pero haría falta un estudio especial para indicar en qué sentido el razonamiento es o no es eficaz.

mediana dificultad para una mente vigorosa escapar al peligro racionalista o fideísta. Estas dos tendencias extremas, igualmente fatales para el dogma, ejercen con todo una fascinación poderosa por su carácter absoluto y su lógica aparente. Ahora bien, nadie supo mejor que Santo Tomás conservar un equilibrio exacto entre estos dos excesos. Cualquiera lector un tanto familiarizado con los escritos del maestro se habrá impresionado de la insistencia que él pone en declarar por una parte la inaccesibilidad del misterio a la razón humana, y por la otra la imposibilidad para esta misma razón de descubrir en aquél una absurdidad o contradicción.

Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe.¹

Quien pretenda demostrar por la razón natural la trinidad de personas atenta contra la fe de dos maneras: *La primera*, en cuanto a la dignidad de la misma fe, centrada en lo invisible, siendo esto algo que excede la razón humana. [...] *La segunda*, en cuanto a la utilidad de llevar a otros a la fe. Pues cuando alguien, para demostrar la fe, presenta argumentos que no son comprensibles, provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos. Por lo tanto, lo que pertenece a la fe, no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta con defender que no es imposible lo que anuncia la fe.²

Se sabe cómo Santo Tomás cumplió la última parte del programa que traza. No es él quien intentó acortar la lista de las objeciones o atenuar su fuerza. Un filósofo contemporáneo pudo decir de él, y este elogio no es sospechoso: «Sólo dejó pocas cosas que encontrar a los objetores futuros.»

¡Qué de nombres se podría citar junto al de Tomás de Aquino, desde los orígenes de la Iglesia hasta nuestros días, y eso en todo el ámbito de las ciencias cuya colaboración es necesaria para mantener la integridad del depósito revelado! La doctrina católica tuvo la singular fortuna de ser sin cesar el blanco de los ataques de la filosofía y la crítica. Es un hecho que no se encuentra en ninguna otra parte. Ahora bien, sin querer exaltar más de la justa medida el mérito de sus defensores, fuerza es reconocer empero que ante los progresos de la ciencia

¹ *Summa th.* I, q. 46, a. 2.

² *Summa th.* I, q. 32, a. 1.

la Iglesia no debió abandonar ninguno de los elementos esenciales de su dogma o moral, que incluso salió de la lucha singularmente fortificada y engrandecida. Fuera de la Iglesia romana uno encuentra seguramente a muchos científicos notables, pero sin fe, o con una fe disminuida y de tendencias racionalistas. O bien es una fe muy real lo que uno encuentra, pero «que no soportó la prueba de la ciencia». Pascal habría dicho en estas antítesis en que le agradaba resumir su pensamiento:

Fe sin ciencia: mahometismo, budismo, ciertas comuniones cismáticas. —Ciencia sin fe: protestantismo. —Ciencia y Fe: catolicismo.¹

Más asombroso aún que esta prueba de la ciencia victoriosamente soportada es que la intransigencia doctrinal de la Iglesia no haya flaqueado en los tiempos de peor decadencia. Es sin embargo una tentación bien humana cuya realización se verifica todos los días la de intentar con el cielo acomodamientos. Es raro que la corrupción del corazón no suba hasta la mente y que el hombre no busque una justificación teórica de su conducta. Enrique VIII, con la complicidad de teólogos cortesanos, borra del Credo católico todos los dogmas inoportunos y fábrica nuevos para cubrir con el velo de la legalidad doctrinal sus desórdenes y su sed de supremacía absoluta. Lutero, esperando aliviar los remordimientos de su conciencia ante las culpables debilidades de su voluntad vencida por las pasiones, inventa una teoría de la justificación que rompe abiertamente con toda la tradición católica. A pesar de sus taras morales, Alejandro VI sólo presta servicios a la unidad católica; trabaja por traer a los husitas y sus bulas son de una impecable ortodoxia. En ningún momento de la historia de la Iglesia sus jefes más indignos se atrevieron a tocar la integridad dogmática; incluso todos, ante el error, por decirlo así recuperaron el dominio de sí mismos y se mostraron tan inflexibles como sus precursores. Dios velaba por su Iglesia; por una providencia especial y sin precedentes ponía una suerte de compartimento estanco entre la fe y las costumbres y preservaba de la corrupción el sentido católico de los Pastores.

Es necesario creer que la permanencia del «*non possumus*» doctrinal de la Iglesia es un hecho trascendente, de ver los esfuerzos inauditos que despliegan nuestros adversarios para reducirlo a las mezquinas proporciones de un fenómeno natural. ¿No ha habido recientemente

¹ Esta proposición verdadera en su *conjunto* no impide, se entiende bien, las excepciones de detalle. Se encuentran en partes aisladas.

quien imaginara explicar esta intransigencia por razones de carácter financiero? El Sr. S. Reinach escribe seriamente:

Este sentido común de la Iglesia no fue en resumen más que el acuerdo de sus intereses temporales. Místicos y no creyentes tienen también la pretensión de prescindir de ella, de sus imágenes, sus reliquias, su magia; son malos contribuyentes. Ahora bien, la Iglesia es una gran administración muy costosa, necesita mucho dinero.¹

Esta hipótesis tiene obviamente el récord de la alta fantasía, pero sería hacerle demasiado honor responderle, y por otra parte es probable que su fortuna sea mediocre, al menos en los medios un tanto serios. Hay otra en cambio que encuentra más crédito. Esta intransigencia —preténdese— es el fruto del orgullo teológico. A la infalibilidad dogmática que es un medio muy eficaz para asegurarse una dominación absoluta sobre las conciencias la Iglesia la usa para este fin. Que el acatólico diga que este privilegio de la Iglesia es un señuelo, pasa todavía, pero atribuir todas sus decisiones doctrinales a motivos tan bajos no es más que una calumnia. Si sólo hubiera estado guiada por estas intenciones de cesarismo espiritual, ¿cuántas veces durante su historia habría debido actuar de otra manera que como lo hizo? A decir verdad, el pasado de la Iglesia se vuelve inexplicable en esta hipótesis. ¿Por qué no guardar silencio sobre ciertas doctrinas, no admitir, al menos provisoriamente, tal o cual compromiso que le habría permitido —ganándose el beneplácito del poder civil— no ver retroceder los límites de su imperio o disminuir el número de los fieles sujetos a sus leyes? Y sin embargo la Iglesia por términos metafísicos sufrió la persecución sangrienta, la expoliación de sus bienes, el exilio y la muerte, y asumió los cismas más dolorosos. Esta actitud no suele ser la de los intrigantes o ambiciosos.

Demasiado a menudo, desgraciadamente, la gente sólo se acostumbra a ver en las decisiones de la Iglesia el gesto que excomulga; olvida la verdad *positiva* que se encuentra afirmada y defendida en la condena del error y por ella; porque en definitiva es sólo el amor de la verdad lo que inspira la Iglesia en sus luchas contra la herejía. Ella lo proclama bien alto y nada autoriza a atribuirle la máscara de la hipocresía. Es así por ejemplo que comienza el Concilio de Trento:

Sacrosancta, œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublati erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur.

¹ *Orpheus*, p. 426-427, París, Picard, 1909.

Estas graves y emocionantes palabras, ¿no son por sí mismas señales inequívocas de sinceridad? Nos parece que hace falta estar esclavizado a muchos prejuicios para no ver en ellas más que la intención secreta de dominar a las almas en vez de servir a los intereses de la verdad. ¿Dirá alguien que la Encíclica *Pascendi* no está inspirada por el único deseo de guardar intacto el depósito de la fe? Algunos protestantes lo han reconocido explícitamente, en términos que hacen honor a su imparcialidad, y han acogido con simpatía el gesto de Pío X que protegía la verdad cristiana contra quienes socavaban todos los fundamentos. El Sr. Profesor Hauch escribe:

El Papa se pronuncia claramente en las grandes cuestiones religiosas que preocupan al tiempo presente y para la solución de las cuales la generación actual emplea todas sus energías. Son las cuestiones sobre el carácter revelado de la religión cristiana y la persona de Cristo. ¿Hay que culpar a Pío X? En mi opinión, quienes están en otro terreno que él no negarán su simpatía a este hombre que, en la lucha de los problemas religiosos, toma una postura saludable y la defiende. Hasta se puede ir más lejos. Conservando a la religión cristiana su carácter revelado y la historicidad a los Evangelios, él protege ideas a las cuales el cristianismo no renunciará jamás.¹

Lo que da acabado a la trascendencia histórica de la intransigencia de la Iglesia y de su unidad es la coherencia lógica de sus resultados. «Dieciocho siglos de lógica son algo», se ha dicho con razón. Lo difícil, en efecto, no era tanto rechazar al enemigo acerca de un punto dado, sino aportar en la lucha incesante contra la herejía una tal prudencia y moderación que las nuevas victorias pudieran, sin comprometer el futuro, armonizarse con las conquistas del pasado. Encontrar en presencia de adversarios temibles por su conocimiento o sutileza la fórmula exacta que encuentra el punto indivisible de la verdad, conservar la *via media* en medio de errores que oscilan perpetuamente de un extremo a otro sin entretanto ir demasiado lejos en las reacciones contra la herejía, nunca contradecir en estas luchas a menudo apasionadas el más ligero elemento del acervo doctrinal, es un privilegio que los mayores genios no conocieron. San Agustín y Santo Tomás debieron retractarse a menudo de una manera explícita, y se encuentran en sus obras ciertas partes difícilmente conciliables entre sí. Pascal nos dice:

¹ Citado en la «*Revue du Clergé français*», 15 de marzo de 1909, p. 173. Sr. DECKER, *Le mouvement religieux dans les pays de langue allemande. Le modernisme*.

La justicia y la verdad son dos puntas tan sutiles, que nuestros instrumentos son demasiado desafilados para tocarlas exactamente. Si llegan a hacerlo, rompen la punta y presionan todo alrededor.

Y con todo, si se recorre todas las actas de la tradición jerárquica, al menos las que implican su responsabilidad suprema, no se descubrirá en ellas contradicción. Nuestro *Denzinger* actual, donde se encuentra condensada la epopeya doctrinal de la Iglesia, contiene todas las decisiones del magisterio infalible. Si alguien lo lee atentamente, analiza todas las definiciones sobre tal o cual dogma y reflexiona sobre el ambiente histórico que las vio nacer y sobre las dificultades terribles en que la verdad se encontraba implicada y que las mejores mentes no llegaban siempre a percibir, se impresionará del carácter de perfecta unidad de detalle y conjunto, de conexión lógica de los principios con las consecuencias y de armonía interna del conjunto y las partes. Por ello un historiador de alto valor y a quien no se podría reprochar sacrificar la verdad a preocupaciones apologéticas escribía en presencia de esta continuidad doctrinal de la Iglesia:

El carácter sobrenatural de la Iglesia, la presencia en ella de un moderador divino, no podría deducirse con rigor suficiente de cada uno de sus triunfos tomados a parte. [...] Pero el conjunto, la victoria en todas las luchas a la vez, la forma propia conservada a través de un desarrollo de una inmensa extensión y muy larga duración, representa una imposibilidad, si uno quiere permanecer en el terreno del orden natural.¹

*
* *

En el concilio del Vaticano la unidad católica se cuenta entre las señales que hacen a la Iglesia *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*. Desgraciadamente la imperfección de nuestra mente nos impide penetrar su eficacia demostrativa.² Su valor probatorio —como por otra parte el de los otros motivos de credibilidad— pide, para percibirse, la *síntesis* de los distintos factores que lo integran y de los cuales hemos enumerado los principales.³ El único problema es que nuestra inteligencia

¹ L. DUCHESNE, *Les origines chrétiennes*, tomo 1, p. 408.

² La palabra «demostración» está tomada aquí en su sentido lato. Los argumentos apologéticos sólo producen certeza moral. Esta no excluye la posibilidad de una duda ligera.

³ No podría insistirse demasiado en el carácter *sintético* de los argumentos apologéti-

limitada y discursiva no puede captar más que uno solo a la vez; a menudo incluso en el momento en que considera el segundo cesa la acción del primero. Entonces, en vez de acusar la miopía de nuestra mirada que no posee la envergadura suficiente para abarcar el argumento en toda su amplitud, a veces estamos tentados de reprochar a los motivos de credibilidad no tener la fuerza persuasiva que uno se complace en reconocerles. Nos asemejamos a un hombre cuyos ojos débiles o enfermos no podrían ver el mar sino por partes sucesivas y que vendría a quejarse de la decepción que le causó el espectáculo.

Hay por encima de nosotros mentes puras cuya inteligencia no difiere de la nuestra solamente en grado, sino también en especie. Estos seres tienen facultades tan superiores a las nuestras, que son capaces de considerar en una síntesis simultánea objetos que nosotros sólo captamos en estado fragmentario. Es así, por ejemplo, que los distintos elementos que hacen de la unidad de la Iglesia un motivo de credibilidad se agrupan ante su mirada en un único bloque cuyas partes y dimensiones perciben todas al mismo tiempo. Y esta visión global es tan luminosa que los más perversos de ellos no la resisten; a pesar de su voluntad enclavada en el mal, no pueden rechazar su adhesión a una doctrina apoyada en semejantes pruebas. Santo Tomás escribe:

Los demonios ven muchos índices manifiestos que les muestran que la doctrina de la Iglesia viene de Dios, pero sin embargo no tienen la evidencia de las cosas que enseña la Iglesia.¹

La fe de los demonios es forzada hasta cierto punto por la evidencia misma de las señales que la apoyan.²

Los demonios están forzados a creer a causa de la perspicacia natural de su inteligencia.³

cos. A menudo se comete el error de presentar de ellos solamente un aspecto fragmentario y creer que basta para asegurar su eficacia probatoria. No queremos decir, obviamente, que cada motivo de credibilidad, tomado aisladamente, no pruebe nada y que sea su suma la que produce la certeza. Cada uno de los motivos de credibilidad es eficaz, pero a condición de abarcar una serie de elementos. Admitimos perfectamente y lo hemos dicho en otra parte (cf. *«L'argument des martyrs»*, en la *«Revue pratique d'apologétique»*, 15 de marzo y 1º de abril de 1909), que el hecho de los mártires es un milagro moral. Pero su trascendencia sólo aparece después de haber adicionado su número, la duración de las persecuciones, el horror de los suplicios, la posibilidad de escapar a ellos y por encima de todo las virtudes heroicas de los mártires: coraje, humildad, mansedumbre, etc.

¹ *Summa th.*, II-II, q. 5, a. 2.

² *Ibid.*, ad 1.

³ *Ibid.*, ad 2.

Que no se diga pues que la unidad de la Iglesia, contemplada *en todas sus condiciones concretas de realización*, no difiere de los fenómenos ordinarios. Cuanto más uno reflexione atentamente sobre ella, más se convencerá de que solamente la providencia sobrenatural de Dios explica su *síntesis*. La unidad de la Iglesia considerada en sí misma o en su causa que es la intransigencia del magisterio viviente, no es obviamente un motivo *democrático* de credibilidad como el milagro por ejemplo; en razón a su trama toda inmaterial ella sólo tiene acción sobre una élite, pero allí lo que pierde en extensión lo gana en profundidad. Tenemos un famoso ejemplo en la persona de Newman. Se sabe que él se convirtió al catolicismo por la unidad de la Iglesia romana. Quizá no esté mal recordarlo en una época en que se querría hacer de él un apologista que se niega a admitir las razones de creer de orden intelectual.

En el mes de junio de 1839 la duda lo invadió por primera vez estudiando la historia de los monofisitas. ¡Con qué acento dramático él mismo nos contó sus angustias!

Mi fortaleza era la antigüedad: ahora bien, aquí, en pleno medio del siglo V, yo creí encontrar reflejada como en un espejo la cristiandad del siglo XVI y XIX. En este espejo yo miraba mi cara: era un monofisita. La Iglesia de la *Via Media* estaba en la situación de la comunión de Oriente. Roma estaba dónde está hoy, y los protestantes eran los eutiquianos. [...] Era difícil probar que los eutiquianos o monofisitas eran herejes sin probar que los protestantes y los anglicanos lo eran también; era difícil encontrar argumentos contra los Padres del Concilio de Trento que no fuesen al mismo tiempo la condena de los Padres del concilio de Calcedonia; era difícil condenar a los papas del siglo XVI sin condenar a los del V. El drama de la religión y la lucha entre el error y la verdad eran siempre unos y los mismos. No había ninguna diferencia entre los principios y los actos de la Iglesia de hoy y los de la Iglesia de entonces; ninguna diferencia entre los principios y los actos de los herejes de entonces y los de los protestantes de hoy. He aquí lo que descubría bajo una forma casi espantosa; había una semejanza terrible, tanto más terrible cuanto era muda e impasible, entre los anales muertos del pasado y la crónica febril del presente. La sombra del siglo V cubría el XVI. Era como un espíritu que salía de las aguas agitadas del viejo mundo bajo la forma y los rasgos del nuevo mundo.¹

¹ *Histoire de mes opinions religieuses*, 3ª parte, p. 178ss. traducción francesa de SAINT-MAUR, París, Douniol, 1868.

Una segunda vez el fantasma le apareció. Era en verano de 1841, en Littlemore, donde trabajaba en una traducción de San Atanasio.

En la historia de los arrianos yo encontraba, bajo rasgos aún más acentuados, el mismo fenómeno que había encontrado en la de los monofisitas. [...] Olvidando las controversias del día, y siguiendo simplemente el curso de mis estudios, leía y escribía sobre lo que solemos llamar un tema metafísico; pero de repente vi claramente en la historia de los arrianos que los arrianos puros eran los protestantes, que los semiarrianos eran los anglicanos y que Roma por fin era entonces lo que es hoy.¹

Después, a principios de 1843, Newman había comenzado el estudio del desarrollo del dogma, esta alianza de una unidad firme y sin embargo progresiva, señal por excelencia de vida y verdad. El eminente historiador del movimiento de Oxford escribe:

De las conclusiones a que llegará dependerá el partido que tomará respecto de su iglesia. ¿Se compuso jamás libro en tales condiciones, y por decirlo así, teniendo en juego tanto? Por ello cuando se lo lee hoy se experimenta una emoción singular ante el pensamiento de que detrás de este debate científico tan alimentado y tan apretado se oculta el más personal y conmovedor de los dramas, el de un alma que rompe sus más caros lazos para elevarse hacia la luz. ¿No puede decirse al respecto lo que el autor allí dice del dogma, que uno está de frente no a una idea abstracta, inmóvil y metafóricamente insensible, sino frente a una idea que vive, camina, crece, y casi se podría decir que sufre y merece?²

Se sabe en qué sentido Newman concluyó y reconoció también él en la unidad de la Iglesia: *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*.

§ 2. La autoridad visible y la santidad de la Iglesia.

Si la autoridad es necesaria para mantener la unidad de creencia y resistir eficazmente la disolución dogmática en que termina fatalmente el espíritu privado, no lo es menos para asegurar el desarrollo de la vida cristiana en cada uno.

Es importante hacer hincapié en este punto, ya que los enemigos de la autoridad visible de la Iglesia pretenden, rechazándolo, servir a

¹ *Ibid.* p. 217.

² THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre*, tomo 1, cap. 5, «*Le dénouement*», p. 300, París, Plon, 1899.

los intereses religiosos del individuo. Es hasta la razón principal que alegan para condenarla. Sabatier escribe:

La puerta que intento abrir a las almas en pena es la puerta de la religión del espíritu y la libertad. [...] Es interior a la conciencia y la razón precisamente porque es espiritual y moral. [...] Al contrario, la autoridad de un sacerdocio o de un libro, en cuanto Uds. la igualan a la de Dios, permaneciendo forzosamente exterior como una ley humana, pasa a ser necesariamente un yugo que rompe al ser humano y lo impele a la rebelión.¹

En sus famosas conferencias sobre la esencia del cristianismo, Harnack desarrolla el mismo tema de la oposición irreducible a su modo de ver entre la condición extrínseca de la autoridad y la condición intrínseca de la vida religiosa:

La Reforma protestó contra las autoridades exteriores en religión, contra la de los concilios, los sacerdotes y la tradición eclesiástica; solamente debía haber una autoridad que internamente la reemplazase y operase de una manera liberadora; fue el Evangelio.²

Luego muestra que admitir la autoridad visible es desembocar en la concepción de la Iglesia-Estado y por consiguiente secularizar la espiritualidad del reino de los cielos, humanizar y empobrecer las fuentes profundas de la vida cristiana y obstaculizar el libre y amoroso movimiento del alma hacia el Dios Padre.

Para esta Iglesia es tan importante gobernar como anunciar el Evangelio. [...] El desarrollo de la Iglesia debía naturalmente conducir al poder absoluto del papa y a su infalibilidad; porque la infalibilidad en una teocracia terrestre no significa nada distinto que la soberanía absoluta en una nación. Que la Iglesia no haya retrocedido ante esta última consecuencia, es una prueba que da testimonio de cuánto se ha secularizado en ella la idea de santidad. [...] Cristo retiró a sus discípulos de una religión política y ritual y colocó a todos los hombres en frente de Dios —Dios y el alma, el alma y su Dios—; al contrario, en el catolicismo, el hombre está ligado por cadenas indisolubles a una institución terrenal a la cual debe obediencia; solamente entonces puede acercarse a Dios.³

¿Estamos acaso aquí ante un nuevo callejón sin salida? ¿No puede la autoridad realizar la unidad entre los cristianos como no sea al precio de la santidad personal? Si la Iglesia invisible del protestantismo

¹ *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, libro 3, cap. 1, p. 416-417, París, Fischbacher, 1904, 2ª ed.

² 15ª Conf., p. 292, traducción francesa, París, Fischbacher, 1902.

³ 14ª Conf., p. 268-270, 277.

fuera la condición necesaria del advenimiento y los progresos del reino de los cielos en nosotros, la vacilación no estaría ya permitida a nadie, pero no es el caso; muy al contrario, la Iglesia visible del catolicismo es un factor esencial de perfección cristiana individual.

*
* *

Permítasenos, antes de exponer las relaciones de la autoridad con el bien religioso individual, indicar primero una presunción en su favor. Ya hemos visto que, para legitimar o hacer simpática la supresión de los dogmas y de la autoridad que los impone o defiende, se hacía reflejar a nuestros ojos el espectáculo de la unión que en adelante ella iba a realizar entre todos los cristianos.¹ La intención es ciertamente excelente, pero cuando uno examina de cerca los medios de ejecución, se da cuenta de que esta unidad tiene por fundamento el individualismo más absoluto e intransigente. Todo el mundo es libre de hacerse su creencia y nadie está encargado de ocuparse de la del vecino. Muy bien, pero eso se asemeja mucho a un «*sálvese quien pueda*» doctrinal o a la egoísta divisa de «cada uno para sí y Dios para todos». En definitiva, en una similar sociedad, seré, al menos como ser religioso, un eterno aislado; no puedo contar más que conmigo mismo y con Dios; nadie se ocupará de mí en las horas de duda, turbación o angustia para esclarecerme y reconfortarme. En la Iglesia Católica, al contrario, no estaré solo. Sé que hay en esta sociedad de la que soy el miembro una autoridad que vela constantemente por mis intereses religiosos, lista para darme la luz o la fuerza que puedo necesitar de un momento a otro. Y esta autoridad no es una autoridad anónima, dispersada al azar y virtualmente perdida en la multitud, sino una autoridad precisa, visible y de acceso fácil. ¿No sería extraño, *a priori*, que esta autoridad no interviniera nunca para otra cosa que para dañarme?

Esta observación previa no basta obviamente para zanjar el problema y probar que la autoridad de la Iglesia favorece una unión mayor del alma con Dios. Para establecerlo es necesario en primer lugar hacerse una justa concepción de la autoridad. Lo que impide captar su necesidad y beneficencia viene de la idea falsa que el hombre se forma de ella. El comienza por pervertir su noción y después triunfa fácilmente mostrándola como el enemigo del progreso religio-

¹ Pp. 4-5.

so individual. Santo Tomás va a ayudarnos a precisar los derechos, la razón de ser y los límites de la autoridad, y a determinar exactamente la función que ella desempeña en la vida cristiana. Él es un guía prudente y segura; por ello en estas delicadas materias sería imposible inspirarse demasiado en él. Aunque Santo Tomás —en los textos que vamos a citar primero— se coloca en el orden natural, sus argumentos, como lo veremos, valen *a fortiori* en el orden sobrenatural.¹

*
* *

Según Santo Tomás la sociedad es necesaria al hombre para permitirle realizar el desarrollo íntegro de su carácter sensible y razonable.

Es natural al hombre vivir en sociedad, y eso la necesidad natural lo prueba. A los otros animales la naturaleza preparó la comida, el cubierto, los recursos defensivos. El hombre nace privado de todo eso, sólo posee la razón y la habilidad de sus manos para adquirirlo. Pero está claro que un hombre solo no puede obtenerse todos estos bienes, ya que es imposible a un hombre aislado bastarse a sí mismo para vivir íntegramente. Es pues necesario que permanezca en sociedad. Además, la naturaleza dio a los otros animales el instinto que les permite reconocer lo que les es útil o nocivo. El hombre sólo conoce lo que es necesario para su vida con un conocimiento muy general y muy confuso, y solamente en el sentido de que la razón puede de los principios universales deducir el conocimiento de las cosas particulares necesarias para su vida. Es manifiestamente imposible que un hombre aislado conozca todo eso por su sola razón. Le hace falta pues vivir en sociedad para ser ayudado por otros en esta investigación y adquisición de su bien íntegro [...] Pero, si es natural al hombre vivir en sociedad, es necesario que haya en esta sociedad una autoridad que lo gobierne. En efecto, en una sociedad donde cada uno sólo buscara lo que le conviene como propio, esta sociedad estaría condenada a la disolución si no hubiera una autoridad especialmente encargada de velar por el bien común de la multitud.²

En este pasaje Santo Tomás hace hincapié más bien en los bienes de carácter sensible, pero no entiende de ninguna manera excluir el bien específicamente humano: la instrucción y la moralidad. Él se explica

¹ Siendo de orden filosófico la cuestión que examinamos, no tenemos que dar aquí las pruebas históricas del establecimiento de la autoridad visible por Jesús.

² *De regimine principum*, libro 1, cap. 1.

claramente al respecto en la primera lección de su comentario del primer libro de la *Ética* y en otras partes.¹

Extraigamos de este texto los principales rasgos que caracterizan el rol de la autoridad en sus relaciones con el individuo. Lo esclarecen con una luz simpática, manteniéndose al mismo tiempo a igual distancia de las exageraciones de quienes la desprecian y de quienes la exaltan más de la justa medida.

1º La autoridad es necesaria en la sociedad, pero como la sociedad no tiene otro objetivo que contribuir al desarrollo de la personalidad humana, se sigue en primer lugar que la autoridad, también ella, está esencialmente ordenada a promover el bien del individuo. Dice Santo Tomás:

Las criaturas dotadas de razón son gobernadas para su propio bien, las demás para el bien de las criaturas superiores.²

La autoridad no es pues un *fin* sino un *medio*, no es una *dominación* sino un *servicio*, no tiene un valor *absoluto* sino *útil y relativo*.

Es siempre para procurarnos algún bien particular que necesitamos, que entramos o permanecemos en un grupo cualquiera. [...] No hay sociedad que no se subordine al bien privado de sus miembros y a la búsqueda activa que ellos hacen del mismo.³

El propio Maestro ya nos había dicho:

Los reyes de las naciones las tratan con imperio; y los que tienen autoridad sobre ellas, son llamados bienhechores. No habéis de ser así vosotros; antes bien el mayor de entre vosotros, pórtese como el menor; y el que tiene la precedencia, como sirviente.⁴

Por ello para Santo Tomás la autoridad se cambia en tiranía el día que deja de querer el bien de sus súbditos para explotarlos a su beneficio.

Un régimen se vuelve injusto cuando, despreciando el bien común de la multitud, sólo busca su bien propio. El tirano que se preocupa de su bien en vez del de sus súbditos, les es nocivo. [...] Los tiranos son quienes buscan más dominar que servir.⁵

¹ Cf. *Comentario a la Política de Aristóteles*, Libro 1, lección 1.; *Summa th.* II-II, q. 188, ac. 2; etc.

² *Contra Gentes*, libro 3, cap. 112.

³ R. P. SCHWALM, O. P., «*Individualisme et solidarité*», en la «*Revue thomiste*», 1898, p. 68.

⁴ Lc 22, 25-26.

⁵ *De regimine principum*, libro 1, cap. 3.

Obviamente la autoridad tiene derechos y el súbdito deberes frente a ella; estos deberes pueden llegar hasta exigir el sacrificio del bien propio, pero esto será en definitiva para asegurar el *bien común* de todos, es decir, una mayor suma de bienes individuales. La patria es para el hombre, pero el hombre es para la patria, y la sangre que él derrama se hace una protección eficaz para millares de ciudadanos.

2º Precisemos todavía las relaciones de la autoridad con el individuo, que esto acabará de mostrar su absoluto desinterés. Acabamos de ver que ciertos bienes necesarios para el desarrollo íntegro del individuo no pueden existir sino en un medio social. La autoridad encargada de velar por la elaboración y distribución de estos distintos factores de progreso, no hace otra cosa, en todos los actos que emanan de ella, que asegurar la *participación efectiva* de los sujetos en todos estos bienes o suprimir las causas que los obstaculizarían. No es el médico que cura al enfermo, es el remedio; el médico es seguramente necesario para descubrirlo y aplicarlo, pero su acción curativa directa es nula. El arte no puede usar sino las fuerzas naturales.¹ El maestro no es objeto de enseñanza; frente a la doctrina que predica o a los discípulos a quienes instruye no es más que un simple canal de transmisión.² Es el caso de la autoridad. Ella se presenta ante sus sujetos con las manos llenas, pero para distribuirles bienes distintos de ella. Es necesaria para encontrarlos, pero no hace parte esencial y directa de ellos; una vez que el súbdito se abasteció en los tesoros que ella le propone, ella se retira y su rol se termina. Los escolásticos habían expresado esta idea de una manera muy precisa con una analogía tomada de la metafísica de las causas. En la sociedad los individuos son la causa material; la causa formal que es al mismo tiempo su causa final es el ideal religioso, político o científico, que los miembros de la sociedad persiguen; la causa eficiente que aplica esta forma a la materia es la autoridad. Ésta es pues necesaria, pero es completamente desinteresada; es causa eficiente, pero sólo es eso; da la existencia concreta al ideal en los individuos, pero no lo constituye intrínseca y específicamente.³

¹ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa th.* II-II, q. 77, a. 2, ad 1; I, q. 117, a. 1; *Contra Gentes*, libro 2, cap. 75, al final.

² Cf. R. P. SCHWALM, O. P., «*L'action intellectuelle d'un maître*», en la «*Revue thomiste*», 1900, p. 251ss.

³ Esto obviamente no quiere decir que la autoridad no sea un bien en sí misma, puesto que sin ella los elementos intelectuales o morales requeridos para el desarrollo individual no existirían. Pero una cosa es realizar un bien y otra ser ese bien mismo. Es la distinción clásica de los escolásticos entre el orden de *existencia* y el orden de *especificación*.

3º El razonamiento anterior plantea obviamente una dificultad, ya que en definitiva termina haciendo de la autoridad algo puramente exterior. Ahora bien, el reproche dirigido con preferencia contra la autoridad por sus enemigos, ¿no es precisamente este carácter extrínseco aparentemente opuesto al desarrollo del individuo que no puede ser sino interior? Los principios que acabamos de exponer van a permitirnos responder a la objeción. Desde luego, si se contempla la autoridad en sí misma, en los seres que la representan visiblemente, ella es exterior a los individuos que está llamada a gobernar, al igual que toda causa eficiente es distinta de sus efectos. Pero en este estado no es más que una autoridad en potencia, posee un derecho radical pero no lo ejerce aún. La autoridad no merece verdaderamente este nombre y no se hace conocer como tal sino en el momento en que actúa. Ahora bien, ¿su acción es exterior o interior al individuo? No puede serle puramente exterior. Seguramente en los seres inanimados o los vivientes inferiores el desarrollo se opera por el acervo de perfecciones de orden más bien exterior, sensible y cuantitativo, y las causas que contribuyen a su crecimiento sólo producen en general efectos de este tipo. Pero cuanto más uno sube en la escala de los seres, más se desplaza del exterior al interior el eje de la perfección.¹ La perfección del hombre como hombre no consiste en el desarrollo de su talla o fuerza física, sino de su inteligencia y voluntad. Ahora bien, la autoridad, como lo hemos visto, le aporta principalmente la instrucción y la educación, por eso su acción comienza seguramente por el exterior: proposición objetiva de la ley que obliga o prohíbe o de la enseñanza científica de todo tipo, pero sólo es una etapa provisoria de su movimiento. Su verdadero término se sitúa al interior del súbdito, en la inteligencia esclarecida e instruida y en la voluntad moralizada. Entonces, por la naturaleza de los bienes que ella presenta y por la del súbdito sobre quien se ejerce su influencia, la acción de la autoridad no puede asemejarse a la del escultor sobre el bloque de mármol o a la del sol sobre la planta, sino que se consuma en el alma.

*
* *

La autoridad religiosa no cambia de naturaleza. Es necesaria también ella para el desarrollo íntegro de la perfección cristiana, y en el concurso eficaz que aporta para ello conserva los mismos caracteres que las anteriores. Es lo que nos toca justificar ahora.

¹ SANTO TOMÁS, *Summa th.* I, q. 18, a. 3, ad 1.

Los hechos prueban en primer lugar la necesidad y la beneficencia de la autoridad en religión como en otros ámbitos. ¿Dónde se encuentran en definitiva los más eminentes y numerosos representantes de la especie cristiana? ¿En las Iglesias donde la autoridad visible sigue siendo respetada y obedecida, o en las que la rechazan? La historia se encargó de respondernos. Ciertamente creemos con Manning que el Espíritu Santo no actúa *por* las iglesias separadas sino *en* ellas y allí produce virtudes reales; pero que las comuniones que rompieron con el magisterio viviente elaboren la lista de sus santos, que la comparen desde el punto de vista tanto de la *cantidad* como de la *calidad* con los de la Iglesia Católica, y veremos aquella donde la perfección cristiana ha encontrado su máximo de desarrollo.

Y nadie venga a decir que los santos realizaron su ideal evangélico al margen de la autoridad, no teniendo por ella, por ejemplo, más que un respeto verbal o puramente exterior. Todo el mundo sabe al contrario con qué alegría ellos le obedecieron, con qué sinceridad le abrieron el acceso de su alma y con qué insistencia proclamaron su necesidad. Santa Teresa retorna frecuentemente sobre este punto. Escribe:

Así que hay tantas cosas para entender que es Dios [quien actúa en el alma], que no se puede ignorar, a mi parecer. Lo más seguro es (yo así lo hago, y sin esto no tendría sosiego, ni es bien que mujeres le tengamos, pues no tenemos letras) y aquí no puede haber daño sino muchos provechos, como muchas veces me ha dicho el Señor, que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca. Esto muchas veces.¹

En las *Máximas espirituales* de San Juan de la Cruz leemos:

Jesucristo no dijo en su Evangelio: «dónde uno esté solo allí estaré yo también», sino: «dónde al menos dos se reúnan»; a fin de darnos a entender que nadie debe creer y determinarse, en las cosas que considera que vienen de Dios, sin el consejo y dirección de la Iglesia y sus ministros.²

Sería fácil multiplicar las citas.

En verdad, cuando uno piensa en esta floración de almas que se abrió en el jardín de la Iglesia, en la perfección con que personificaron las virtudes de Jesucristo, se queda bastante poco impresionado por

¹ *Autobiografía*, cap. 26.

² Retraducido de la traducción francesa *Œuvres complètes de saint Jean de la Croix*, tomo 4, *Maximes spirituelles*, p. 48, traducido por GILLY, París, Douniol, 1894.

las solemnes declaraciones de quienes vienen a afirmarnos como un axioma indiscutible que «la autoridad de un sacerdocio o de un libro, en cuanto Uds. la igualan a la de Dios, permaneciendo forzosamente exterior como una ley humana, pasa a ser necesariamente un yugo que rompe al ser humano y lo impele a la rebelión».

Esta simple observación podría bastar para establecer la razón de ser del cristianismo íntegro, ya que nadie discute con los hechos y los hechos muestran que la autoridad visible ha sido y sigue siendo un factor esencial de progresos religiosos.

*
* *

Si la doctrina evangélica no se hubiera encarnado en una institución visible, no habría podido tener sobre el mundo una acción regeneradora y transformadora tan grande en extensión y profundidad.

Cualquiera que sea la fecundidad intelectual y moral de una idea, si esta idea es dejada a sí misma y no desciende del cielo abstracto de lo inteligible para tomar cuerpo en una sociedad que la vuelve a la vez sensible y activa, su influencia es limitada y de corta duración. Seguramente en vida del filósofo que la descubre y enseña, o de sus discípulos inmediatos, ella actúa todavía poderosamente, pero, cuando éstos vienen a desaparecer, la idea termina muriendo poco a poco en la mente y el corazón de los hombres, deja la tierra para remontarse al firmamento del pensamiento puro; allí brilla siempre con resplandor, pero su irradiación sólo la percibe la élite de quienes tienen la ciencia y el tiempo libre requeridos para explorar el pasado y vivir de sus lecciones. Por eso Jesús, que conocía bien la naturaleza humana, no quiso que su doctrina, a pesar de su potencia interna y su perfección objetiva, fuera dejada a sus propias fuerzas y se encargara *completamente sola* de convertir el mundo, e instituyó la Iglesia para encarnarla.

La Iglesia no es pues ni una corrupción del Evangelio, ni siquiera una entidad distinta y separada de él. Ella es el Evangelio continuado, pero vuelto visible, palpable y actuante, el Evangelio con un espíritu que vive, un corazón que ama y labios que hablan. Ella no inventa la doctrina que recibió: la predica; no crea la fuerza sobrenatural de que es depositaria: la distribuye; no cambia la enseñanza del Maestro: la conserva y perpetúa.

Por otra parte, lo que prueba mejor que todos los razonamientos en qué grado la potencia de expansión y la fecundidad del Evangelio están aseguradas por la Iglesia, son las persecuciones que ella ha sufrido. Sus enemigos siempre han comprendido —y a menudo con más clarividencia que algunos de sus hijos que soñarían con no sé qué Iglesia invisible— la estrecha solidaridad que existe entre la acción del Evangelio y la institución que lo encarna. Su resentimiento no se dirigía a las personas sino a las ideas que éstas representaban. Actuaron contra las personas en la secreta esperanza de aniquilar así la idea o al menos quitarle su fuerza conquistadora. Si fallaron, es que Dios velaba por la Iglesia, y al hacerla renacer de sus cenizas aseguraba por ella al Evangelio una realeza eficaz sobre las almas.

Pero detallemos el rol beneficioso que ejerce la Iglesia sobre la inteligencia y la voluntad de cada fiel, y comprenderemos mejor por qué el conocimiento y la acción religiosos le deben sus progresos.

*
* *

La doctrina cristiana, en razón a su transcendencia, no podía ser conocida sino por revelación. Indudablemente esta revelación Dios podía hacerla a cada uno de nosotros y prescindir de toda especie de intermediarios para la instrucción y la educación religiosa de la humanidad. No lo quiso. En los momentos que su providencia juzgaba oportunos, se elegía en el seno de una nación a un profeta, le enseñaba los inefables secretos de la vida divina y después le encargaba comunicarlos al mundo, dándole las prendas visibles de su misión sobrenatural. Es así como Jesús fue, por su humanidad santa, el legado auténtico de su Padre celestial, y cuando subió de vuelta al cielo quiso que la Iglesia siguiera representándolo aquí abajo.

¿Es aquello simplemente uno más de los múltiples efectos de la buena voluntad divina que el hombre debe adorar en silencio sin buscar el por qué? No, ya que la acción de Dios se ajusta a los seres sobre los cuales se ejerce. Asimismo, nuestra naturaleza sensible le fija un modo de actuar totalmente diferente del que emplea para las sustancias inmateriales. El hombre está hecho de tal manera —nos dice Santo Tomás— que no puede alcanzar lo espiritual sino por medio de las cosas sensibles.¹ Si entonces Dios le revela los misterios de su ser íntimo, no se prestará solamente a un antropomorfismo de

¹ *Contra Gentes*, libro 4, c. 56.

expresión sino también de *presentación* de la verdad y del cual lo más adaptado al objetivo perseguido será imitar el comercio social ordinario y tomar a un intermediario visible para hablar en su nombre. Ya hace mucho tiempo que San Pablo formuló esta ley de la condescendencia divina respecto de nosotros:

Porque todo aquel que invocare de veras el nombre del Señor, será salvo. Mas ¿cómo lo han de invocar, si no creen en él? O ¿cómo creerán en él, si de él nada han oído hablar? Y ¿cómo oirán hablar de él, si no se les predica? Y ¿cómo habrá predicadores, si nadie los envía?, según aquello que está escrito: ¡Qué feliz es la llegada de los que anuncian la buena nueva de la paz, de los que anuncian los verdaderos bienes! [...] Así que la fe proviene de oír, y oír depende de la predicación de la palabra de Cristo.¹

Por ello rechazar todo magisterio exterior para la instrucción y educación cristiana de la humanidad es olvidar una de las más bonitas leyes de la providencia y el amor de Dios, y querer a la vez hacernos asemejar a los ángeles, cuya iluminación intelectual se realiza por medio de ideas directamente recibidas del Creador.

Por otra parte, lo que prueba evidentemente que esta supresión no es ni divina ni humana, es la obligación de restablecerla prácticamente. Cualquiera que sea la Iglesia a que cada uno pertenezca, la educación religiosa no puede hacerse sino por vía *mediata*. Ahora bien, para que la autoridad que propone la revelación pueda cumplir normalmente su función, es necesario que esté proporcionada al objeto de su enseñanza.² De otra manera, el *discente*, si duda de la competencia del *docente*, no puede tener plena confianza en él, y éste, a su vez, ¿se atreverá a enseñar, en toda seguridad de conciencia, si no está absolutamente cierto de la verdad de su doctrina? Pero aquí, precisamente en razón de la transcendencia del objeto, ¿cómo se establecerá esta proporción si Dios no comunica al educador un privilegio que lo asegura contra todo error y le permite hablar *tanquam potestatem habens*, puesto que hablará en su nombre?

Quitad la infalibilidad, y la instrucción cristiana dada o recibida no puede justificarse plenamente ante la lógica y la conciencia. Es pues en definitiva para obedecer a una necesidad social fundada en las condiciones concretas de la enseñanza diaria que Dios dio a su Iglesia o a sus delegados el carisma de la infalibilidad. Y aquí también nos es fácil

¹ Rom 10, 13-15/17.

² Cf. el excelente capítulo del Sr. SÉROL sobre la autoridad doctrinal en *Le Besoin et le Devoir religieux*, cap. 6, París, Beauchesne, 1908.

reconocer en el magisterio viviente de la Iglesia los caracteres que hemos analizado más arriba hablando de la autoridad en general. Basta, para convencerse, con escuchar lo que la Iglesia nos dice por sí misma o por sus teólogos.

Éstos nos enseñan en primer lugar que la infalibilidad es una gracia *gratis data*. Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de estas gracias? ¿Es mejorar intrínsecamente al que las recibe? No, estas gracias son carismas sociales esencialmente ordenados no a un bien o a una utilidad personal sino al bien de la multitud.¹ La infalibilidad en la Iglesia no es una soberanía sino un servicio, no es un fin sino un medio, no mide parsimoniosamente sus rayos al arbitrio de sus propios intereses, sino que los distribuye igualmente a todos sin pensar en sacar provecho de ellos para explotar a las almas o controlarlas. La infalibilidad no se asemeja a aquellos fuegos engañosos que ciertos ladrones encendían antes en las costas para atraer los buques a la orilla y apoderarse de su carga, sino a la luz benéfica y segura del faro que enciende y guía en la noche.

Además, cuando la Iglesia regula nuestra fe, su rol consiste en olvidarse a sí misma, en borrarse constantemente ante el objeto divino que presenta a nuestra creencia.² Ella es órgano de transmisión, instrumento de proposición, causa aplicadora y distribuidora de la revelación, pero sólo es eso. Permítasenos apoyar esta afirmación en la autoridad de dos famosos comentaristas de Santo Tomás: Cayetano y Juan de Santo Tomás.

Escribe Cayetano:

Se requiere el concurso de dos elementos en el acto de fe: el asentimiento mismo y la proposición, la explicación del objeto de fe. La fe, del lado del asentimiento, depende de Dios solo como de su causa, su objeto, su fin y su regla. Del lado de la proposición del objeto de fe, puede depender de los ángeles y hombres por cuyo intermedio Dios nos propone tal o cual objeto. Por esta razón, para evitar el error, el Espíritu Santo nos dio una regla infalible en la orden de la proposición y explicación de la creencia, a saber, el sentido y la

¹ Cf. *Summa th.* I-II, q. 111, a. 1 y 4; II-II, q. 176, a. 1, ad 1; q. 177, a. 1, ad 3 y ad 4; etc. Esta subordinación de la autoridad al bien común de los fieles, lejos de dispensarlos de sus deberes para con ella, funda, muy al contrario, su gravedad. La autoridad no puede realizar su fin sin el respeto absoluto y la obediencia íntegra de los súbditos.

² Es una regla *extrínseca*, dice excelentemente el P. DE GROOT, *Summa apologetica*, q. 10, a. 2, Ratisbona, Manz, 1906, 3ª ed.

doctrina de la Iglesia. [...] Pero entre estas dos reglas infalibles que concurren a formar el acto de fe la diferencia es tan grande, que la sola revelación divina es la razón formal de la fe, y la autoridad de la Iglesia no es más que el *ministro del objeto*.¹

Dice Juan de Santo Tomás:

La Iglesia no entra en ningún caso en el constitutivo formal de la fe si no es a título de condición o principio distribuidor de las verdades de la fe. Y eso basta para que sea la regla de nuestra fe en el orden de proposición, pero no en el orden de especificación. Expliquemos esto. El motivo formal de la fe es la autoridad divina, única infalible de por sí; esta infalibilidad no puede atribuirse a nadie sino a Dios, al menos como causa principal; por esta razón creemos a Dios como al autor de nuestra fe. Pero la aplicación de estas verdades puede atribuirse a otro que a Dios como a ministro u órgano de la palabra divina. Es así como Dios primero habló a los profetas, después a los apóstoles, después por ellos a la Iglesia, y finalmente por la Iglesia a nosotros. Y así como quienes recibieron la fe de los profetas no la retrotraían en último análisis a estos profetas como a la razón fundamental de su creencia, sino como a ministros e instrumentos de la palabra divina, así mismo nuestra fe no se retrotrae a la Iglesia como a su causa sino a la Iglesia como instrumento y órgano que nos aplica el testimonio y la palabra de Dios.²

En cuanto a quienes no saben encontrar otro reproche que hacer a la Iglesia que el de ser una autoridad *exterior* al hombre, que sepan que la Iglesia no ha dicho nunca que se encargara de producir la fe por una suerte de acción análoga a la de una prensa de imprenta sobre una hoja de papel. Este funcionamiento extrínseco mecánico existe solamente en la imaginación de quienes quieren desacreditar el rol de la Iglesia en la formación de la creencia. Ella ha condenado de herejía formal a todos los que pretenderían que la gracia interior de Dios no es un factor esencialmente requerido de antemano en el acto de fe.³ Si la Iglesia permanece exterior al súbdito en la persona de quienes la representan aquí abajo, su acción no puede ser sino *interior*, puesto que pide para su realización efectiva la colaboración necesaria y preponderante de este huésped del interior que se llama Espíritu Santo. Seguramente la proposición de la Iglesia es primeramente exterior —hace buena falta: *fides ex auditu*— pero éste no es más que el punto de

¹ II-II, q. 1, a. 1, com. n. 10.

² *Cursus theologicus*, De fide, q. 1, disp. 1, a. 2, n. 17.

³ Concilio del Vaticano, Constit. *De fide*, cap. 3. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa th.* II-II, q. 6, a. 1.

partida de un movimiento que tiende únicamente a interiorizarse en el alma de los fieles por la gracia que habita en ellos. Si el Espíritu Santo no está en nosotros para acoger por dentro la palabra de afuera, si nuestra fe se basa en un motivo interesado o hasta simplemente natural, por mucho que hagamos acto de sumisión exterior a todos los dogmas de la Iglesia y nos reivindicemos si es preciso una ruidosa ortodoxia, realmente no tendríamos la verdadera fe, *sicut expedit ad salutem*.

A veces los hombres se complacen en pintar la infalibilidad bajo colores tan negros, que muchos piensan sin duda que los católicos no pueden admitir este dogma sin los más dolorosos sacrificios de la mente y el corazón. Se equivocan. Seguramente este privilegio en virtud de su transcendencia ni está demostrado ni es demostrable intrínsecamente, pero cuando el creyente adhiere a él por una fe sin reserva —fe por otra parte prudente y razonable a causa de los motivos que la apoyan—, ¿piensa alguien que esta realidad misteriosa no pueda obtenerle una alegría y una paz inefables? Sabe, en efecto, que la voz de la Iglesia que resuena en sus oídos para explicarle el sentido de las verdades reveladas no es una voz humana, sino la de Jesucristo mismo, que la palabra que excomulga es un eco vivo de la que condenaba antes a los fariseos, a los doctores de mentira, a todos los lobos rapaces escondidos bajo pieles de oveja. Por ello para el católico han desaparecido las dudas que, si creemos las confidencias de ciertos protestantes, van a menudo a arrojar en sus almas la perturbación o la angustia.¹ Cuando la Iglesia ha hablado, todas las oscuridades se desvanecen para ceder a una seguridad que es total por basarse en Dios. En presencia de las decisiones supremas del magisterio el creyente puede hacer suyas las palabras de Pascal: «Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz.» Roma no es para él el Sinaí terrible adonde la mirada sólo se dirige con pavor, sino el Tabor luminoso donde a través de la humanidad visible de los representantes de Jesucristo —humanidad que empero no deja de participar en las miserias de la especie— irradia pese a todo la divina imagen de Aquel que prometió estar con su Iglesia hasta el fin del mundo.

¹ Isaac Hecker, antes de su conversión al catolicismo —nos relata el P. Elliott—, se preguntaba si su vida espiritual no tenía otra realidad que su poder de ilusión. «Si no hubiera descubierto —añade su biógrafo— este orden exterior de Dios en el mundo, la Iglesia católica, ciertamente habría sucumbido a este sufrimiento de su vida interior absolutamente real, el de no poder llegar a distinguirla de una quimera». *Vie du P. Hecker*, c. 10.

Los que en el transcurso de los siglos se separaron de la Iglesia romana a menudo han pretextado para intentar justificarse que la autoridad visible de la Iglesia obscurecía, humanizaba y materializaba la espiritualidad del reino de los cielos y la divina luz de la revelación. Al suprimir el magisterio viviente, ¿hicieron resplandecer esta luz con un brillo más sobrenatural y purificado? Ocurrió exactamente al contrario. Al suprimir este intermediario que Jesús había instituido para conservar su doctrina, al mismo tiempo tocaron la divinidad de su contenido. Escribíamos en otra parte:

Es sabido lo que el particularismo del yo o el individualismo religioso hizo del Evangelio. Su obra nefasta es sobre todo visible en el protestantismo. Bajo la acción terriblemente disolvente, por fatalmente racionalista, del espíritu privado, el cristianismo perdió poco a poco la transcendencia sobrenatural que le aseguraban sus principales misterios, para no ser ya más que una religión sin dogmas aportada al mundo por un hombre y tallada a la medida de la inteligencia y voluntad del hombre. En muchos de nuestros hermanos separados esta ruina doctrinal ya es un hecho consumado, algunos hasta se preguntan si son aún cristianos. [...] En verdad no hay para el cristianismo particularismo más mortífero que aquél. Por su oposición tan firme a los abusos del espíritu privado, la Iglesia romana supo conservar intacta, en el arca santa de su magisterio viviente, la herencia religiosa del Hijo de Dios.¹

*

* *

Pero la Iglesia no interviene solamente para aportar a las inteligencias la verdadera luz de la revelación; pretende interponerse hasta en la *acción* religiosa. Es sabido cuántas protestas esta mediación de la Iglesia en las relaciones prácticas del alma con Dios ha levantado entre nuestros hermanos separados. En el fondo de todas estas reivindicaciones de autonomía espiritual encontramos, como subyacente, la afirmación de que sólo la libertad absoluta asegura el desarrollo íntegro de la vida religiosa. ¿Es verdad?

Si antes de atacar a la Iglesia la gente se tomara el trabajo de estudiar sus enseñanzas explícitas, muchas objeciones caerían por su propio peso. Pues bien, nadie afirmó en más alta voz que la Iglesia que

¹ «*Essai sur la notion de catholicité*», en la «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», enero de 1909, p. 32-33. Este artículo desarrollado y precisado en varios puntos apareció en volumen en la colección «*Science et Religion*», París, Bloud, 1910.

solo Dios podía ser la causa principal de la santificación del alma. En 529 el sínodo de Orange, solemnemente aprobado por el papa Bonifacio II, enumera una muy larga serie de circunstancias de la vida cristiana ordinaria en que la inspiración del Espíritu Santo se requiere absolutamente para la salvación: recepción de la gracia, liberación del pecado, aumento y aún principio de la fe, pensamientos sobrenaturales, obras meritorias para la vida eterna, etc.: todo esto solamente el Espíritu Santo lo puede producir en el alma. Quien se atreviera a afirmar que estos efectos son el resultado de nuestras fuerzas naturales, es hereje.¹ El Concilio de Trento hace hincapié detenidamente en la misma doctrina en su decreto sobre la justificación. Sólo el Espíritu Santo —afirma solemnemente el concilio— es el autor de la transformación que nos hace pasar del estado de pecado a la vida sobrenatural; nos prepara a ella, nos asiste y consuma la obra de la justificación. Queda anatematizado quien sostuviera que el libre albedrío librado a sí mismo puede emprender o efectuar nuestra regeneración espiritual.² El concilio del Vaticano retorna una vez más sobre este punto y se opone a las explicaciones racionalistas de ciertos teólogos alemanes sobre la fe, la verdadera doctrina católica:

Ahora, si bien el asentimiento de la fe no es de manera alguna un movimiento ciego de la mente, nadie puede, sin embargo, «aceptar la predicación evangélica» como es necesario para alcanzar la salvación, «sin la inspiración y la iluminación del Espíritu Santo, quien da a todos la facilidad para aceptar y creer en la verdad».³

León XIII por fin, en su Encíclica *Divinum illud munus*, condensa en una síntesis magistral la enseñanza anterior de la Iglesia sobre la necesidad de esta presencia e inspiración del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo —leemos allí entre otras cosas— siendo el primero y eterno Amor, nos mueve y excita a la santidad [...] Así enseña Santo Tomás⁴: «El Espíritu Santo, al proceder como Amor, procede en razón de don primero; por esto dice Agustín que, por medio de este don que es el Espíritu Santo, muchos otros dones se distribuyen a los miembros de Cristo. Entre estos dones se hallan aquellos ocultos avisos e invitaciones que se hacen sentir en la mente y en el corazón por la moción del Espíritu Santo; de ellos depende el principio del buen camino, el progreso en él y la salvación eterna.»

¹ DENZINGER, 144ss.

² Denzinger, 675ss.

³ Denzinger, 1640.

⁴ *Summa th.* I q. 38, a. 2. — S. Agustín, *De Trinitate* 15, 19.

¿Hay muchas iglesias separadas que pudieran mostrar una lista semejante de testimonios que declaran y respetan la integridad del dogma de la justificación como obra propia de Dios? Es demasiado bien sabido en qué se convirtió, en ciertas comuniones cristianas, esta creencia en el Espíritu Santo autor de la gracia. Pero Dios, sin dejar para nada de ser la causa principal de la justificación, puede sin embargo servirse de intermediarios en esta obra. Es más, al elegirse auxiliares humanos o instrumentos sensibles se adaptará —como lo hemos visto— a la naturaleza del hombre, teatro de su acción divina.

Pero —obsérvese bien— todos estos intermediarios sensibles y la jerarquía sacerdotal misma sólo son instrumentos en el sentido más literal de la palabra. Son un medio eficaz para conducirnos a Dios, pero no son más que un medio, es decir, una cosa que el hombre atraviesa y sobrepasa sin cesar para ir más arriba y más lejos. Además, su rol en la acción reviste también el triple carácter que ya hemos constatado en las relaciones de la autoridad con el bien del súbdito.

El sacerdocio no podría ser una dominación sino un servicio. San Pablo define su apostolado como *διακονία*, *ministerium*, un servicio. Se declara al servicio del Espíritu.¹ Santo Tomás escribe:

La sujeción de la servidumbre repugna a la libertad; esta servidumbre existe cuando alguien domina y utiliza a sus subordinados para su beneficio. Tal sujeción no existe en el sacramento del Orden; en él quienes mandan buscan únicamente la salvación de sus subordinados y no su propia utilidad.²

Alguien ha dicho excelentemente:

Gobernar verdaderamente a las almas que Dios habita e inspira, pero gobernarlas para ellas mismas, para el pleno desarrollo de la acción particular de Dios en cada una ellas, es en lo que estriba el alma del gobierno eclesiástico, donde el alma de Cristo, tan profundamente humana y tan llena de Dios, ha puesto toda su impronta.³

Cuando el sacerdote administra los sacramentos, ¿es pues él quien les da este poder santificador? ¿La gracia que operan ¿es pues su obra? No, y aquí mismo, en razón al efecto sobrenatural que producen, él desempeña el rol más desinteresado que haya.

¹ 2 Cor 3, 8.

² *Summa th.* III, Supplem., q. 34, a. 1, ad 1.

³ R. P. SCHWALM, O. P., «*Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes*», en la «*Revue thomiste*», 1899, p. 712.

Mediadores, lo somos de veras, con todo, pero para borrarlos como el precursor que desaparecía a la llegada del Mesías esperado. Aportamos a nuestros hermanos los fieles el contacto inmediato de Dios. En esta divina mediación desaparecemos detrás del Espíritu que se sirve de nuestros servicios. Sólo él, pues, entra y vive en las almas como el que es por sí mismo el único autor de su santificación. No tienen pues que temer de nosotros y de nuestros ritos sacramentales la invasión de su vida, ni su control.¹

La acción sacerdotal o sacramental no es tampoco una acción puramente exterior; no opera ni por una fuerza mágica ni por un rito mecánico. Seguramente los sacramentos contienen la gracia; pero su efecto sería vano si en lo más profundo del alma no existieran disposiciones interiores que le aseguran su eficacia. Es verdaderamente extraño e irritante que haya quienes persistan en dar como enseñanza católica lo que la Iglesia siempre ha rechazado como herejía. Dice Eugenio IV:

Los sacramentos de la ley nueva sí contienen la gracia pero sólo la dan a quienes los reciben dignamente.²

¿Es necesario recordar una vez más que el Concilio de Trento proclamó que los sacramentos son causas de la gracia excepto en quienes los obstaculizaran por sus malas disposiciones?³

Este modo de acción mediadora, lejos de provocar repugnancia, es al contrario para el creyente una fuente de paz y felicidad. La confesión —por no citar más que ella—, ¿no puede curar la perturbación profunda que el pecado hace nacer en la conciencia? Desde luego, la misericordia de Dios es infinita, y desde que perdonó al pródigo, tiende siempre los dos brazos hacia la humanidad culpable. Pero necesitamos una señal exterior que nos certifique el perdón divino. También el pródigo sabía bien que su padre no lo rechazaría, y aún así quiso poseer el testimonio sensible de su vuelta a su gracia, oír a viva voz las palabras de reconciliación, constatar sus efectos visibles. Lo mismo sucede para nosotros. Cualquiera que sea la profundidad de nuestro arrepentimiento, deseamos conocer la respuesta que Dios le da. Si él guarda un eterno silencio, hay allí, en lo más secreto de nuestra conciencia, un formidable punto de interrogación. Un poeta contemporáneo expresó muy bien esta angustia cuando escribió:

¹ R. P. SCHWALM, O. P., *art. citado*, p. 716.

² Bula «*Exultate Deo*», DENZINGER, 590.

³ DENZINGER, 731.

Voulant du lourd secret dont je me sentais las
 Me soulager au sein d'un bon dépositaire.
 J'ai, pour trouver la paix, fait un trou dans la terre.
 Et là, j'ai confessé ma faute à Dieu tout bas.
 Heureux le meurtrier qu'absout la main d'un prêtre!
 Il ne voit plus le sang épongé reparaître
 À l'heure ténébreuse où le coup fut donné.
 J'ai dit un moindre crime à l'oreille divine,
 La terre où je l'ai dit a fait croître une épine,
*Et je n'ai jamais su si j'étais pardonné.*¹

Al contrario, no dudo ya del perdón divino cuando oigo a un sacerdote pronunciar las palabras de la absolución, ya que el propio Cristo lo constituyó ministro de su Perdón:

Recibid el Espíritu Santo, quedan perdonados los pecados a aquellos a quienes los perdonareis; y quedan retenidos a los que se los retuviereis.²

O, mejor dicho, no son humanas las palabras que tocan mis oídos en el tribunal de la penitencia —ya que nadie puede remitir los pecados— sino que la voz de Jesucristo mismo resuena en los labios de su ministro; no es un gesto cualquiera que veo esbozarse delante de mis ojos, sino uno que se engrandece con todo el infinito del divino personaje que lo traza y me da por él la prenda asegurada de mi perdón.

Es sabido que la teoría luterana de la justificación tiene orígenes psicológicos³, pero no parece que esta pretendida certeza de nuestro perdón por una fe enloquecida, incondicional y directa en la misericordia de Dios que nos imputa la justicia de su Hijo haya producido en el reformador los resultados que esperaba. En artículos muy seriamente documentados, el P. Bernard mostró que después de su ruptura con la Iglesia Lutero nunca encontró la paz de la conciencia.⁴

¹ Queriendo aliviarme en el regazo de un buen depositario del pesado secreto de que me sentía cansado, para encontrar la paz hice un agujero en la tierra. Y allí confesé mi falta a Dios en voz bien baja. ¡Feliz el asesino a quien absuelve la mano de un sacerdote! Él ya no ve reaparecer la sangre enjugada en la hora tenebrosa en que fue dado el golpe. Dije un crimen menor al oído divino, la tierra donde lo dije hizo crecer una espina, *y nunca supe si yo estaba perdonado.*

² Jn 20, 22-23.

³ Cf. L. CRISTIANI, «*Luther et le luthéranisme*», 1^{er} estudio, *Genèse de la doctrine de Luther*, p. 25ss, París, Bloud, 1908.

⁴ «*Luther intime*», en los «*Études*», 20 de octubre y 5 de noviembre de 1908.

La supresión o disminución de todo intermediario sensible es en definitiva perjudicial a los intereses sobrenaturales. No habría que creer que llegando éste a desaparecer Dios ocupará un lugar mayor en nuestra vida. Es raro que un alma que rechaza toda acción mediadora escape a la tendencia iluminista o racionalista. La primera a menudo termina no solamente en una disminución de las virtudes cristianas sino en los peores desórdenes. La historia está allí para atestiguarlo. So pretexto de reservar al Espíritu Santo los pisos superiores del alma, el representante típico de este caso opera una dicotomía irreducible entre ella y el cuerpo declarado no responsable de nada de lo que pasa en las regiones inferiores abandonadas a las sugerencias del espíritu malo. Se ven las consecuencias a las cuales este maniqueísmo psicológico puede llevar. Las proposiciones condenadas de Miguel de Molinos son extremadamente sugestivas a este respecto.¹ La segunda tendencia, por una eliminación progresiva de todo elemento sobrenatural o específicamente cristiano, lleva al racionalismo de la acción.² El representante típico de este caso será correcto, honesto, aún virtuoso, pero estas virtudes se asemejarán más a las de la antigüedad pagana que a las de Jesucristo.

Hemos expuesto a la luz de los principios de Santo Tomás las relaciones que existen entre la autoridad visible y el bien religioso del individuo. Los caracteres que hemos analizados, ¿han sido todos aplicados en la Iglesia con una tal perfección que no haya ningún abuso que detectar en la historia? No creemos que un pensador serio quiera encargarse de semejante panegírico: demasiados hechos lo contradirían. La nota de santidad sufrió eclipses parciales y muchos sacerdotes indignos, en vez de servir, buscaron explotar su autoridad en sus intereses exclusivos. Pero estos abusos, por reales que sean, están ampliamente compensados por el desarrollo religioso cuya fuente fue la acción mediadora, y no son nada ante los males que habría implicado su supresión.

Así pues, la autoridad visible de la Iglesia —cuyas condiciones de ejercicio durante los siglos manifiestan la providencia sobrenatural de Dios— no es solamente necesaria para el mantenimiento de la unidad

¹ Cf. DENZINGER, 1128-1129, 1134ss.

² En los sermones que predicó después de su conversión, Newman retorna frecuentemente a lo que llama «el horror de ciertos protestantes por lo invisible y sobrenatural propiamente dicho».

doctrinal, sino también para la expansión íntegra de la vida cristiana. Ya sea que ilumine la mente o actúe sobre la voluntad, la Iglesia no interviene para dominar sino para servir. Admirablemente desinteresada, puesto que se limita a ser el canal de transmisión de las gracias divinas, no tiene otra ambición que la de colaborar a la obra interior de santificación que el Espíritu Santo realiza en el fondo de nuestros corazones; ella es la viva encarnación de la palabra del apóstol: *Dei sumus adjutores*.

CAPÍTULO III

La realidad del dogma.

Hasta ahora hemos considerado el dogma en la fórmula que lo expresa y en el magisterio que lo propone a nuestra creencia; pero distamos mucho de haber agotado todos sus aspectos. El tercero que nos queda por considerar supera aún los dos primeros en importancia. El valor de la idea le viene en definitiva de la realidad que permite a nuestra mente alcanzar; la soberana importancia de la autoridad se basa en los bienes que nos obtiene y cuya presencia se requiere para el desarrollo de nuestra personalidad. Asimismo la *realidad divina* con que nos ponen en contacto es la que da a las fórmulas dogmáticas y a la autoridad visible de la Iglesia todo su precio. La Encarnación, por ejemplo, no puede manifestarse a nuestra inteligencia sino en forma de proposición objetiva, el magisterio viviente es necesario para explicarnos su verdadero sentido y defenderlo contra las alteraciones de la herejía, pero es, ante todo y sobre todo, una cosa en sí, una entrada en relaciones de Dios con nosotros; la expresión humana de este dogma y el magisterio que lo propone no son más que *medios* cuyo único fin sigue siendo la realidad divina de la Encarnación.

Esta realidad divina, constitutivo formal de todo dogma, ¿favorece ella también la unidad de la Iglesia y la perfección cristiana individual? Se podría conjeturarlo *a priori*, después de lo que hemos dicho en nuestros dos capítulos anteriores. Si el dogma en su proposición intelectual o en la autoridad que lo conserva ya consigue este doble resultado, ¡con cuánto mayor razón su contenido intrínseco! «*Propter quod unumquodque tale et illud magis*»¹. El análisis detallado de este tercer aspecto del dogma justificará esta presunción.

§ 1. La realidad del dogma y la unidad de la Iglesia.

El carácter intelectual de las fórmulas dogmáticas y la autoridad visible de la Iglesia son requisitos, como lo hemos mostrado anteriormente, para mantener la unidad en la cristiandad. Por necesarias que sean estas condiciones, no bastan para hacer perfecta la unidad, mas deben completarse y vivificarse por la caridad. Toda agrupación social no será en definitiva sólida y homogénea a menos que al ideal que comparten sus miembros, a la firmeza exterior del gobierno, se añada

¹ Lo que una cosa es por causa de otra, esa otra lo es con mayor razón.

este elemento interior, cemento misterioso de las almas: el amor mutuo.

La unión —observa Santo Tomás— es un efecto del amor:

La unión del amante con lo amado es doble: Una *real*; por ejemplo, cuando lo amado está presencialmente junto al amante. Otra, según el *afecto*. [...] cuando alguien ama algo con amor de concupiscencia, lo aprehende como perteneciente a su bienestar. Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. [...] el amor produce la primera unión efectivamente, porque mueve a desear y buscar la presencia de lo amado como algo que le conviene y pertenece. Mas la segunda unión la produce formalmente, porque el amor mismo es esta unión o vínculo.¹

Pero querer que la humanidad haga un solo corazón y una sola alma, ¿no es chocarse con lo imposible o mecerse de locas quimeras? Sí, si la fraternidad y el amor se basan en una base exclusivamente laica. La razón es por otra parte fácil de comprender.

El amor compartido o la amistad exige una determinada igualdad. Santo Tomás muestra claramente cómo esta condición es una consecuencia del amor verdadero, de la amistad honesta y virtuosa. Lo establece por un paralelo sugestivo entre el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia.² El amor de concupiscencia es un amor esencialmente utilitario, considera al otro como un medio. Se requiere pues que el otro pueda dar al ser que lo ama de esta manera interesada una cosa de la que éste está privado, que él sea superior por el lado donde es amado al que sólo lo ama justamente en razón a este bien del que desea gozar. El amor de concupiscencia pide pues una cierta desigualdad. Pero este amor en realidad no merece tal nombre: es egoísmo, codicia. La situación es totalmente diferente en el amor de benevolencia. Éste consiste, como lo hemos visto, en amar al otro no como a un medio, sino como a un fin, en considerarlo como un otro uno mismo. Pero también, para que la benevolencia recíproca entre dos seres sea posible, se los requiere semejantes, iguales en cierta medida:

Por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener, por así decirlo, una sola forma, son en alguna manera uno en aquella forma [...] por

¹ *Summa th.* I-II, q. 28, a. 1.

² *Summa th.* I-II, q. 26, a. 4.

eso el afecto del uno tiende hacia el otro como hacia una misma cosa consigo, y quiere el bien para él como para sí mismo.¹

No puedo amar como a mí mismo a un ser que, siéndome completamente semejante, deja por ese hecho de poder considerarse como un desdoblamiento de mi persona. La semejanza, la igualdad, son pues —concluye Santo Tomás— la condición y la causa del amor. *Similitudo est causa amoris*.

Ahora bien, no hay ninguna igualdad natural entre los hombres. Desde hace tiempo se demostró la falsedad de aquella filosofía corta de vista para la cual la humanidad es un agregado de individuos exactamente semejantes como las espigas de un campo de trigo. Es bien más bien lo contrario que es verdad. Todos los hombres nacen primero desiguales en capacidad intelectual o lo pasan a ser como consecuencia de una falta de ejercicio de sus facultades. ¡Qué abismo separa ya la ciencia de la ignorancia! Si añadimos a este primer elemento de división todos los que crean las castas sociales, la riqueza, el poder y las nacionalidades, veremos levantarse de todas partes múltiples barreras que, lejos de hacer de la humanidad una familia unida y pacífica, la parquearán en grupos enemigos donde el desprecio de los unos y los celos de los otros parecen más bien aptos para favorecer una hostilidad permanente que una mutua benevolencia. Por otra parte, ¿no es eso lo que ha ocurrido? Son indudablemente lugares comunes estas descripciones de los odios que dividían la familia, la ciudad y la nación antes de la venida de Jesucristo, del poco respeto que se tenía por la persona humana cuando el interés y el placer mandaban suprimirla o degradarla. San Pablo reprocha al mundo pagano ser «irracionales, desgarrados, desamorados, desleales, despiadados»². Pero estas verdades históricas, que están en todas las memorias, bien deberían abrir los ojos de quienes sueñan una fraternidad sin Dios. Largos siglos de dolorosa experiencia han probado la imposibilidad de ello.

Por otra parte no hay necesidad de remontar en el pasado para convencerse; basta con observar los pueblos que la influencia del cristianismo no penetró. En ellos se constata una reviviscencia de las costumbres del paganismo.³ A los ojos de los chinos, de los hindúes y

¹ *Summa th.* I-II, q. 27, a. 3.

² Rom 1, 31.

³ Cf. J.-L. DE LA PAQUERIE, *Éléments d'Apologétique*, tomo 2, «Jésus et l'Église», suplemento, estudio 7. «*La charité vertu exclusivement chrétienne*», París, Bloud, 1909. El autor mostró de manera notable cómo la caridad Cristiana es verdaderamente un

de los musulmanes, la caridad evangélica aparece como un ideal demasiado perfecto para ser realizable. Para ellos, los cristianos son ingenuos, utópicos, gente poco práctica. Un funcionario chino escribía:

Era necesaria la presunción de un Dios para creer en la existencia un prójimo.¹

¿No terminan siempre en un fracaso todas las tentativas de unión y fraternidad que quieren realizarse fuera del cristianismo? Las que al menos por un tiempo salen bien, lo deben a odios comunes o a intereses comunes. Pero una fraternidad que se basa en semejantes fundamentos no es digna de tal nombre; el amor que une uno con otro a los miembros de esta sociedad, no es más que egoísmo; es un amor de concupiscencia, diría Santo Tomás, no un amor de benevolencia. Y con todo, ¿no es eso lo que se encuentra las más veces en el fondo de todas las solidaridades laicas? El Sr. Étienne Lamy escribe en un notable estudio:

La solidaridad de la cual están excluidos los no proletarios ya no existe entre los proletarios. No es que su rencor común contra la clase capitalista no los reúna en una cierta concordia; no es que no tengan para con sus camaradas espontaneidades caprichosas y a veces admirables de generosidad perforadas de cielo puro, del cielo de antes entre nubes pesadas de tormenta. Pero entre estos combatientes de la misma causa el amor no es ni profundo ni fiel. La violencia con la cual estos campeones de la solidaridad internacional defienden a cuchillazos su trabajo contra la competencia de los obreros extranjeros; la rabia con la cual estos guardias de la libertad humana acosan, cuando les agrada prescribir la huelga, a los obreros culpables de continuar el trabajo; los ásperos celos con los cuales estos amigos incorruptibles de la igualdad mantienen a las mujeres apartadas de los oficios cuyo monopolio quieren conservarse; todo desmiente la fraternidad. Condenados a trabajos forzados del presidio capitalista, como ellos mismos se llaman, sólo están unidos por la cadena, y cada uno sólo está cansado del peso que lleva de ella. Su entendimiento no es afecto, es estrategia. Necesitan su fuerza colectiva para obtener por su esfuerzo común la victoria: pero en la victoria todos buscan su botín particular, cada soldado del vasto ejército sólo combate para sí mismo.²

mandatum novum.

¹ «*Revue des Deux Mondes*», 15 de mayo de 1884. «*La Chine et les Chinois*», p. 289.

² «*Catholiques et socialistes*», p. 5-6, colección «*Science et Religion*», París, Bloud, 1210.

No, el amor verdadero y desinteresado del hombre no es natural al hombre, y esto porque la igualdad, creadora de la semejanza necesaria para fundar el amor de benevolencia, no existe, al menos de tomar las cosas en su conjunto. *Similitudo est causa amoris*. Tal es la razón profunda que explica la falla de todas las fraternidades sin Dios.

No es pues en la humanidad que será necesario buscar de hecho o de derecho la realidad capaz de compensar este desequilibrio natural, de restituir esta igualdad que es condición necesaria de la fraternidad y del amor universal. Por aquel lado el problema es insoluble. Sólo hay una única realidad delante de la cual la ciencia, el poder, la riqueza y toda superioridad humana cualquiera se nivelan y se borran en la infinita perfección de su ser: Dios.¹

Si entonces Dios se comunica a todos, si su amor no hace acepción de personas, si todas las almas, participando en estos dones divinos, se encuentran revestidas de un invisible esplendor, habrá allí una base suficiente para una fraternidad sin límites, al mismo tiempo que una realidad capaz de generar un amor universal, profundo y duradero. El fundamento de la caridad fraterna es Dios; el prójimo sólo es amable en razón a lo que hay de divino en él.² ¿No se encuentran realizadas todas estas condiciones en la religión cristiana, y por encima de todo en el catolicismo que conservó intacto el depósito revelado? En otra parte hemos escrito:

Cuanto más uno se acerca al Dios del Evangelio más considera a la humanidad con una mirada simpática y fraterna. No es que el católico comparta el optimismo ciego de ciertas filosofías materialistas, pero su fe absoluta en la revelación íntegra de Jesús le permite descubrir a través de todas las miserias y fealdades una realidad que transfigura al hombre. El Verbo que se hace carne da a todos los que creen en él el poder de pasar a ser hijos de Dios» (Jn 1, 12). Al contacto de las perspectivas luminosas que el Credo católico abre sobre el universo, ante sus misterios que relatan y detallan la extra-

¹ Digamos a inmediata continuación, para prevenir los malentendidos, que el cristianismo no suprime las desigualdades sociales. Un obrero obviamente no podría valerse de su título de cristiano para negarse a obedecer a su patrón, ni un hijo apelar al Evangelio para dar órdenes a su padre. Como la igualdad cristiana descansa sobre un fundamento sobrenatural, un hombre puede ser superior a otro hombre y ser su igual como cristiano. Y es precisamente esta calidad común de hijos de Dios que al favorecer la caridad y justicia mutuas permite a las desigualdades naturales subsistir sin demasiados choques. La cuestión social es una cuestión moral. El Sr. Ch. St. Devas explicó muy bien esta antinomia aparente: *L'Église et le Progrès du monde*, cap. 5, París, Gabalda, 1909.

² SANTO TOMÁS, *Summa th.* II-II, q. 25, a. 1, co. y ad 1.

ordinaria intimidad de Dios con el hombre, las divergencias particularistas de la carne y la sangre desaparecen y las almas se igualan y toman un valor infinito. Y por esta razón el catolicismo asegura, por sus dogmas, el máximo de sociabilidad verdadera y profunda.¹

Para justificar esta asección general con ayuda de un ejemplo preciso, estudiaremos la divinidad de Jesús en sus relaciones con la fraternidad humana, y mostraremos cómo este dogma le asegura su más alto desarrollo.

*
* *

Hay acuerdo general para reconocer que la fraternidad humana se basa en la Paternidad de Dios revelada en el Evangelio. Establezcamos pues primeramente las relaciones estrechísimas que existen entre la divinidad de Jesús y la Paternidad de Dios. Quién honra al Hijo, honra al Padre; quién no honra al Hijo, no honra al Padre.

Ya en el Antiguo Testamento Dios se había manifestado como Padre. Yahvé había conducido a su pueblo a través del desierto

a la manera que suele un hombre traer a su hijo chiquito.²

Había informado a su pueblo

del mismo modo que un padre corrige e instruye a su hijo.³

Israel se prevalece sobre las otras naciones de un derecho de primogenitura:

Y tú le dirás [al Faraón]: Esto dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito. Ya te tengo dicho: Deja ir a mi hijo, para que me rinda el culto que me es debido, y tú no has querido dejarlo partir; he aquí, pues, que yo voy a quitar la vida a tu hijo primogénito.⁴

Pero esta paternidad tenía un carácter más bien jurídico y nacional; era sobre todo la potestad, los derechos al honor y al respeto lo que se veneraba en ella:

Estas relaciones de amos a siervos y de siervos a amos expresaban el sentimiento fundamental de la piedad judía.⁵

¹ *La notion de catholicité*, cap. 3, p. 44. Colección «*Science et Religion*», París, Bloud, 1910.

² Dt 1, 31.

³ Dt 8, 5.

⁴ Ex 4, 22-23.

⁵ BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, cap. 3, «*La paternité de Dieu*», p. 85, París, Bloud, 1905.

Sin embargo, en el siglo II antes de la era cristiana, en el libro del *Eclesiástico*, el alma se vuelve hacia Dios y lo ruega no solamente como el guardia de su raza, pero como su guardia individual:

¡Oh Señor, padre mío y dueño de mi vida!, no me abandones a la indiscreción de mis labios; ni permitas que yo me deslice por causa de ellos.¹

Pero en el Nuevo Testamento esta paternidad de Dios se deshace de todas las aleaciones que la oscurecían aún. Cada alma posee un valor infinito, ya que tiene a Dios por Padre, y este Dios no es el Dios de una raza privilegiada. Para ser su hijo basta con hacer la voluntad del Padre que está en los cielos. No hay más diferencia entre el judío y el pagano; el campo donde se siembra el buen grano es el mundo. Este Padre que ve en el secreto cada alma individual está atento a sus necesidades, a sus peligros y a sus plegarias. Sabe qué necesitamos aún antes que se lo pidamos. Podemos pedirselo sin temor, ya que si los hombres que son malos saben dar cosas buenas a sus hijos, ¡con cuánto mayor razón nuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a quienes se las piden! Este Padre es misericordioso para sus hijos que se extravián, y corre en su busca con toda la solicitud del pastor por la oveja que se perdió. La Paternidad es por decirlo así el horizonte único que Jesús abre a sus discípulos sobre el mundo divino:

Brille así vuestra luz ante los hombres, de manera que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.²

Amad a vuestros enemigos [...] para que seáis hijos imitadores de vuestro Padre celestial.³

Sed, pues, vosotros, perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto.⁴

Tampoco habéis de llamar a nadie sobre la tierra Padre vuestro; pues uno solo es vuestro verdadero Padre, el cual está en los cielos.⁵

Algo entonces ha cambiado en esta paternidad de Dios frente al hombre. «El espíritu de servidumbre» que es el de la ley judía, «el espíritu de temor» se desvanece; y se nos inicia en «el espíritu de adopción» en virtud del cual clamamos: «Abba, Padre»⁶.

¹ Eclo 23, 1.

² Mt 5, 16.

³ Mt 5, 44-45.

⁴ Mt 5, 48.

⁵ Mt 23, 9.

⁶ Rom 8, 15.

Empero, aquello es sólo un preludio. Una revelación más inefable aún va a esclarecer la paternidad de Dios con una luminosidad absolutamente nueva y única en la historia de las religiones, va a elevarla a su más alta potencia y eclipsar todo lo que sabíamos hasta ahora sobre su profundidad e intensidad.

Nicodemo fue a encontrar a Jesús de noche. Al Maestro que le dice que para ver el reino era necesario renacer del Espíritu, Nicodemo lo interroga de nuevo y le pregunta cómo eso puede hacerse. Jesús le responde:

¿Y tú eres maestro en Israel, y no entiendes estas cosas? En verdad, en verdad te digo, que nosotros no hablamos sino lo que sabemos bien, y no atestiguamos, sino lo que hemos visto, y vosotros con todo no admitís nuestro testimonio. Si os he hablado de cosas de la tierra, y no me creéis, ¿cómo me creeréis si os hablo de cosas del cielo? Ello es así que nadie subió al cielo, sino aquel que ha descendido del cielo, a saber, el Hijo del hombre, que está en el cielo. Al modo que Moisés en el desierto levantó en alto la serpiente de bronce, así también es necesario que el Hijo del hombre sea levantado en alto, para que todo aquel que crea en él no perezca, sino que logre la vida eterna. Que amó tanto Dios al mundo, que no paró hasta dar a su hijo unigénito; a fin de que todos los que creen en él, no perezcan, sino que vivan vida eterna. Pues no envió Dios su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que por su medio el mundo se salve. Quien cree en él, no es condenado: pero quien no cree, ya tiene hecha la condena; porque no cree en el nombre del Hijo unigénito de Dios.¹

Así pues, este Dios es Padre en toda la plenitud de la palabra, puesto que posee a un Hijo, su igual en naturaleza. En las generaciones humanas hay siempre una distinción numérica entre la naturaleza del padre y la del hijo. Al contrario, la paternidad de Dios es tan perfecta, el Padre es tan Padre —si osamos decirlo así— y el Hijo tan Hijo, que la semejanza se lleva hasta la identidad absoluta de naturaleza y ambos ya no se distinguen más que por las relaciones reales que los hacen recíprocamente Padre e Hijo.²

Y a este Hijo único el Padre nos lo da porque nos ama y quiere precisamente acusar por este don toda la profundidad de sus sentimientos paternos para con nosotros.

¹ Jn 3, 10-18.

² Cf. *Summa th.* I, q. 33, a. 2, ad 4.

Asimismo negar la divinidad de Jesús es menoscabar gravemente la paternidad de Dios. El Padre y el Hijo no son solamente solidarios uno del otro por la identidad misma de su naturaleza: están indisolublemente asociados en la unidad de su amor por nosotros. Es imposible tocar al Hijo sin tocar al Padre. Quién no honra al Hijo no honra al Padre; quién no da testimonio de espíritu y corazón del Hijo unigénito, no da al Padre el testimonio al cual tiene derecho como Padre:

Pero nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo haya querido revelarlo.¹

Seguramente un alma que no admite la divinidad de Jesús puede todavía creer en el Padre que está en los cielos y rogarle como al ser poderoso y bueno que lo ve en el secreto, le asegura su pan cotidiano y la guarda de la tentación. ¿Qué son empero todos estos dones tan inapreciables en sí mismos ante el que nos hace en la persona de su Hijo único? El amor paterno de Dios por nosotros se mide, como amor, por la calidad del don y el precio que le otorga el donante. Es decir que en Jesús y por Jesús el corazón paterno de Dios se revela a nosotros de la manera más sugestiva que sea posible soñar. San Juan expresó bien este amor llevado hasta sus límites extremos cuando escribió:

Amó tanto Dios al mundo, que no paró hasta dar a su hijo unigénito.²

Es por Jesucristo y en Jesucristo que verdaderamente pasamos a ser —en el sentido pleno de la palabra, nada menos— los hijos de Dios:

Pero a todos los que lo recibieron, que son los que creen en su nombre, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios.³

El Hijo nos incorpora de la manera más directa y profunda en la familia del Padre celestial:

Cualquiera que me ama, observará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él.⁴

Y el que a mí me ve, ve al que me envió.⁵

Mi Padre y yo somos una misma cosa.¹

¹ Mt 11, 27.

² Jn 3, 16.

³ Jn 1, 12.

⁴ Jn 14, 23.

⁵ Jn 12, 45.

Pero no ruego solamente por éstos, sino también por aquellos que han de creer en mí por medio de su predicación; ruego que todos sean una misma cosa; y que como tú, ¡oh Padre!, estás en mí, y yo en ti, así sean ellos una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado. Yo les he dado ya parte de la gloria que tú me diste, para que en cierta manera sean una misma cosa, como lo somos nosotros [...] a fin de que [...] conozca el mundo que tú me has enviado, y los amas a ellos, como a mí me amaste.²

Mirad, qué tierno amor hacia nosotros ha tenido el Padre, queriendo que nos llamemos hijos de Dios, y lo seamos en efecto.³

En esto se demostró la caridad de Dios hacia nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que por él tengamos la vida. [...] Cualquiera que confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él, y él en Dios.⁴

Todos los hombres son pues, en Jesucristo, los hijos de adopción del Padre celestial. Nadie puede ir al Padre sino por el Hijo.

Asimismo, para un cristiano que vive según su fe, no hay extranjeros en el mundo. Cada hombre es su prójimo, su hermano, le está unido en el amor del Padre manifestado por el Hijo más íntimamente que por todos los lazos de la sangre. En él encuentra igualmente esta efigie sagrada que lo marca como hijo de Dios y ante la cual los otros rasgos de semejanza no son nada. Lo puede considerar como a sí mismo y en consecuencia amarlo con amor verdadero, ya que este prójimo es realmente otro él mismo por esta filiación divina en la cual participa. Es una igualdad perfecta y sublime, eleva en vez de rebajar, es consecuentemente capaz de fundar el amor más desinteresado y ardiente. *Simititudo est causa amoris*.

Aquí mismo no hay lugar para un amor utilitario y egoísta. Toda persona humana se encuentra investida, en razón a este amor paterno de Dios, de una dignidad y valor infinitos. Frente a nosotros ella no es más un *medio* del que podemos disponer según lo dicten nuestros intereses o placeres, sino un *fin*; pertenece a Dios como un hijo a su Padre y esta propiedad divina le da derechos inviolables y sagrados.

*
* *

¹ Jn 10, 30.

² Jn 17, 20-23.

³ 1 Jn 3, 1.

⁴ 1 Jn 4, 9/15.

Si la divinidad del Hijo al dar toda su amplitud a la paternidad de Dios sobre nosotros estrecha con eso mismo los lazos de la gran familia humana de los hijos de Dios, contribuye también, y en muy amplia medida, a hacer más fácil y suave el deber de la caridad fraterna.

Nadie ignora con qué insistencia Jesús retorna sobre el precepto del amor del prójimo:

Entretanto un nuevo mandamiento os doy, y es: Que os améis unos a otros; y que del modo que yo os he amado a vosotros, así también os améis recíprocamente. Por aquí conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros.¹

El precepto mío es, que os améis unos a otros, como yo os he amado a vosotros.²

Y cualquiera que os diere un vaso de agua en mi nombre, atento a que sois de Cristo, en verdad os digo que no será defraudado de su recompensa.³

Porque yo tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era peregrino y me hospedasteis; estando desnudo me cubristeis, enfermo y me visitasteis, encarcelado y vinisteis a verme y consolarme. A lo cual los justos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos nosotros hambriento y te dimos de comer, sediento y te dimos de beber?; ¿cuándo te hallamos de peregrino y te hospedamos, desnudo y te vestimos? o ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a visitarte? Y el rey, en respuesta, es dirá: En verdad os digo: Siempre que lo hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis.⁴

Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón y con toda tu alma, y con toda tu mente: este es el máximo y primer mandamiento; el segundo es semejante a éste, y es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.⁵

Cualquiera que hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre.⁶

Pero está bien claro que el valor de estos preceptos, la gravedad de su obligación y el resultado práctico al cual están ordenados, cambia-

¹ Jn 13, 34-35.

² Jn 15, 12.

³ Mc 9, 41.

⁴ Mt 25, 35-40.

⁵ Mt 22, 37-39.

⁶ Mc 3, 35.

rán completamente según los hombres admitan o rechacen la divinidad de Jesús. Si es un Dios quien me habla así, lo obedeceré primero como se obedece a Dios, es decir, con la absolutidad en la sumisión, la prontitud en la ejecución y la alegría interior que las leyes humanas no podrían ambicionar causar, al menos en grado igual.

Además, Jesús quiere que el hombre ame a su prójimo como se ama a sí mismo; considera todo servicio caritativo hacia otro como hecho a su propia persona. Pero si esta persona es Dios, ¿con qué nueva dignidad va a ennoblecer el alma humana amada con tal amor, y de qué no seremos capaces en dedicación y ternura para nuestros hermanos si nuestra fe nos revela en ellos una suerte de nueva encarnación de Jesucristo?

Las maravillas de la caridad católica no tienen otro secreto. Se dice en la vida de varios santos que Jesucristo, para recompensar su caridad heroica hacia pobres o enfermos especialmente repulsivos, se ponía en su lugar y aparecía repentinamente en toda la irradiación de su humanidad deificada. Si este prodigio no se repite todos los días bajo esta forma sensible, se renueva sin embargo de manera invisible en la mente y el corazón de todos los cristianos que viven su fe íntegramente. Para ellos también el alma de sus hermanos está tan identificada con la de Jesucristo que es verdaderamente su divina imagen que ven brillar en la persona de ellos transfigurando todas las miserias y fealdades.

Santa Teresita del Niño Jesús escribe en sus *Memorias*:

Hay en la comunidad una hermana que tiene el don de desagradarme en todo. [...] me dediqué a portarme con esa hermana como lo hubiera hecho con la persona a quien más quiero. Cada vez que la encontraba, pedía a Dios por ella, ofreciéndole todas sus virtudes y sus méritos. Sabía muy bien que esto le gustaba a Jesús, pues no hay artista a quien no le guste recibir alabanzas por sus obras. Y a Jesús, el Artista de las almas, tiene que gustarle enormemente que no nos detengamos en lo exterior, sino que penetremos en el santuario íntimo que él se ha escogido por morada y admiremos su belleza. [...] cuando sentía la tentación de contestarle de manera desagradable, me limitaba a dirigirle la más encantadora de mis sonrisas y procuraba cambiar de conversación, pues, como dice la *Imitación*: Mejor es dejar a cada uno con su idea que pararse a contestar. Con frecuencia también, fuera de la recreación (quiero decir durante las horas de trabajo), como tenía que mantener relaciones con esta hermana a causa del oficio, cuando mis combates interiores eran demasiado fuertes, huía como un desertor. [...] Un día, en la recreación, me di-

jo con aire muy satisfecho más o menos estas palabras: «¿Querría decirme, hermana Teresa del Niño Jesús, qué es lo que la atrae tanto en mí? Siempre que me mira, la veo sonreír.» ¡Ay!, lo que me atraía era Jesús, escondido en el fondo de su alma... Jesús, que hace dulce hasta lo más amargo...

Una de las cosas que impresionaron más a los testigos del congreso eucarístico de Londres es la unidad admirable que no dejó de reinar en él. ¿Dónde estaba el secreto de esta cohesión de mentes y corazones? Seguramente la identidad de las creencias y la presencia de la jerarquía visible contribuía a ello en amplia medida, pero la fuente profunda estaba sobre todo en la participación real en el misterio de la Eucaristía. Cada mañana, en las capillas católicas de Londres, los miembros del congreso recibían en su corazón el pan vivo bajado del cielo. ¿Podían, después de este contacto íntimo con Jesucristo, considerar con indiferencia a sus compañeros de mesa santa? Humanamente hablando, todo los separaba de ellos quizá: educación, rango social, nacionalidad: pero a los ojos de su fe ya no formaban más que una colectividad de almas, enteramente iguales entre sí puesto que eran amadas con el mismo amor infinito, enteramente resplandecientes de sobrenatural belleza puesto que estaban convertidas en otros tantos copones o custodias vivas. Después de eso, ¿hay que asombrarse de la fraternidad de los corazones? *Multi, unum corpus sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.*

*
* *

Así pues, la realidad del dogma fundamental del cristianismo —la divinidad de Jesús— permite a la unidad de la Iglesia alcanzar toda su perfección favoreciendo el amor mutuo de todos sus miembros. Asimismo, el cristiano que sólo cree en ella con una fe tibia y enteramente especulativa peca contra la unión y hasta contra todo el orden social. Quién no ama a Jesucristo con un amor real y profundo no ama a sus hermanos, al menos en la práctica; los priva por consiguiente de los actos de caridad y justicia que habría realizado ciertamente si su fe hubiera sido más viva. Todo cristiano que no realiza sus creencias es responsable por su parte de los desórdenes y males que sufre la sociedad. Es el amor y el solo amor lo que en definitiva puede resolver el problema social y aliviar todos los conflictos, ya que

el pueblo está a la defensiva contra las seducciones de la palabra y las maniobras de la habilidad, ¿pero qué defensiva hay contra la irradiación de la fraternidad compasiva? ¿Y que podrían los prejuicios

de la inteligencia contra quienes hayan tocado a Francia en el corazón? Lo sabía bien aquel adversario que decía: El día que los católicos practicasen sus doctrinas no habría más lucha.¹

La caridad —tampoco hay que olvidarlo— trabaja también, de una manera discreta pero soberanamente eficaz, para la unión de las Iglesias. Todos los que han estudiado este delicado y doloroso problema lo repiten a porfía. El espectáculo de la caridad católica sigue siendo un poderoso motivo de credibilidad a favor de la verdadera Iglesia, ya que Jesús dijo:

Por aquí conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros.²

§ 2. *La realidad del dogma y la santidad de la Iglesia.*

Se conoce el proverbio: La caridad bien entendida empieza por uno mismo. No es esta —como se lo pudiera creer— una máxima egoísta, sino un grave deber. En el orden de la caridad sobrenatural —dice Santo Tomás— es a nosotros mismos a quienes después de Dios debemos amar primero. La caridad —observa— tiene por fundamento la participación en los bienes divinos. El propio hombre se ama a sí mismo con un amor de caridad en la medida en que participa en estos bienes, y al prójimo en cuanto se le asocia en esta participación. Pero una participación personal en los bienes divinos es una razón mayor para amar que la realizada por otro. Por eso el hombre debe amarse más a sí mismo con amor de caridad que al prójimo. Por esta razón, para librar a su prójimo del pecado, no debe pecar, es decir, privarse de la participación en la bienaventuranza eterna.³

Si la realidad del dogma favorece extremadamente el amor del prójimo, queda por saber si esta fraternidad puede efectuarse sin perjudicar a nuestra propia perfección cristiana. El dogma soluciona un problema social, pero plantea a su vez un problema personal al cual la propia caridad divina nos obliga a responder. Mostremos pues que el dogma católico, al mismo tiempo que une las mentes y los corazones, es capaz también de desarrollar a su máximo la vida religiosa individual:

¹ Ét. LAMY, *op. cit.*, p. 57

² Jn 13, 35.

³ *Summa th.* II-II, q. 26, a. 4.

Mas yo he venido para que las ovejas tengan vida, y la tengan en más abundancia.¹

Con ello también responderemos a la objeción protestante que pretende que el dogma católico realiza la unidad en detrimento de la santidad de sus miembros.

*
* *

En su *Tratado de la Ley*, Santo Tomás se pregunta si la ley evangélica debe durar hasta el fin del mundo. He aquí sobre qué razones apoya su respuesta afirmativa:

De dos maneras pueden variar los estados del mundo: la una, según la diversidad de la ley. De este modo no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. Sucedió al estado de la ley antigua el de la ley nueva, como un estado más perfecto a otro imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente introduce en el último fin. Y esto hace la ley nueva, por lo que dice el Apóstol a los Hebreos 10,19ss: «Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario, que El nos abrió como camino nuevo y vivo..., acerquémonos con sincero corazón.» De manera que no puede darse estado más perfecto de la presente vida que el estado de la ley nueva, pues tanto una cosa es más perfecta cuanto más se acerca a su último fin. De otro modo puede variar el estado de los hombres, según la diversa actitud más o menos perfecta de éstos para con la misma ley. Conforme a esto, el estado de la ley antigua se mudó frecuentemente, pues a veces eran observadas las leyes perfectamente; otras veces eran totalmente desatendidas. Del mismo modo se diferencia el estado de la ley nueva conforme a los diversos lugares, tiempos y personas, en cuanto la gracia del Espíritu Santo la poseen algunos con mayor o menor perfección.²

Obviamente, estas pocas líneas leídas de manera rápida o superficial no parecen contener nada bien notable, pero a medida que el lector intenta profundizarlas, se queda asombrado de todo lo que contienen de riquezas para el pensamiento, y de las amplias perspectivas que abren sobre el valor infinito de los dogmas católicos. Muchos artículos de Santo Tomás, en razón a su forma escolástica o su

¹ Jn 10, 10.

² *Summa th.* I-II, q. 106, a. 4.

aparente simplicidad, causan decepción a primera vista, pero ésta se corrige rápidamente si el lector se toma el trabajo de detenerse un tanto en ellos. Se asemejan a los peces misteriosos de que habla el Señor de Joinville en sus *Memorias* de los que cada escama ocultaba una perla.

Para intentar hacer comprender lo que esta doctrina tiene de sugestivo en este caso concreto, y con qué claridad y qué precisión responde a la cuestión que nos preocupa, desarrollaremos sucesivamente las tres principales proposiciones que componen la argumentación de Santo Tomás. Su razonamiento podría traducirse bajo esta forma:

- *Un ser es tanto más perfecto cuanto más se acerca a su fin último.*
- *Ahora bien, la ley nueva lo realiza el máximo de unión del hombre con su fin último que es Dios.*
- *Luego, ella es una ley soberanamente perfecta y un principio de perfección.*

*
* *

Un ser es tanto más perfecto cuanto más se acerca a su fin último. —Si los seres permanecieran inmóviles no nos estaría dado conocer su naturaleza íntima. Es por la acción que se nos revelan. Pero el análisis de la acción nos hace penetrar más lejos aún; nos permite conocer su fin, su destino, y por lo tanto el secreto de su perfeccionamiento. Sabemos que la planta difiere del mineral porque la vemos vivir, alimentarse, multiplicarse bajo nuestros ojos; sabemos también con ello que su destino no supera la zona de las realidades materiales, y que bastará, para hacerle alcanzar todo su desarrollo, con ponerla en contacto con ellas. El conocimiento de un horticultor está completo cuando él posee detalladamente las costumbres de tal especie de planta, es decir, la naturaleza del terreno, el grado de calor o humedad que pide. Seguidamente le será fácil realizar bonitos productos por una dosificación sabiamente proporcionada de estos distintos elementos: *Unumquodque tanto perfectius est quanto est ultimo fini propinquius*. Las más humildes manifestaciones de la vida como las más altas no son en definitiva más que la verificación concreta de este principio y la cuestión del progreso —en el orden que sea— es solidaria del fin último, del destino.

«Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento.» Es gracias a la inteligencia que él se clasifica aparte entre otros seres de la creación. Las acciones humanas, para merecer verdaderamente este nombre, deben estar marcadas según la efigie de la razón, y si nuestra voluntad no fuera capaz de obedecerle, no diferiría del apetito del animal. El análisis de esta acción específica nos permite en primer lugar descubrir en nosotros un elemento inmaterial, trascendente a las fuerzas físicas; pero nuestras investigaciones no se limitan a ello. Nuestro conocimiento del hombre y del medio de desarrollarlo se acabará solamente cuando sepamos igualmente la *realidad* que su inteligencia y voluntad deben poseer para alcanzar su plena expansión. El término al cual tiende la mente y el corazón del hombre no puede situarse en las nubes ni en las fórmulas brillantes pero vacías: necesita una consistencia positiva y concreta. ¿Cuál es entonces esta *realidad*, verdadera medida de nuestra mente y nuestro corazón?

Parece que Santo Tomás, como el primero, no escapa al reproche de imprecisión, puesto que asigna como objeto a la inteligencia, el *ser*. ¿Qué hay de más vago e indeterminado? Pero se trata de entenderlo bien. Cuando Santo Tomás enseña que el objeto de la inteligencia es el ser, quiere hablar de lo que los escolásticos llaman la *razón formal*, es decir, el aspecto bajo el cual ella alcanza las diferentes realidades que son a su vez el término de su pensamiento. Es en cuanto coloreados que el ojo puede percibir los distintos objetos que afectan nuestras miradas; del mismo modo, es según su grado de pertenencia al ser que la inteligencia comprende y juzga las cosas.

No obstante, la cuestión que nos ocupa aquí no consiste en estudiar esta luz universal del ser en que están inmersas nuestras afirmaciones, sino en buscar cuál es entre los seres existentes aquel cuyo conocimiento enriquece y desarrolla más la inteligencia humana. Es Dios, responde Santo Tomás, ya que él es el fin último del hombre. Incluso si se considera toda la perfección de que la inteligencia humana es capaz, hay que decir que no alcanzará su expansión suprema sino en la visión de la esencia divina.

Pero el objeto del entendimiento es *lo que es*, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es*, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella *si existe*. [...] Sí, pues, el entendimiento humano,

conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera.¹

Son conocidos los numerosos comentarios a los cuales este artículo dio lugar. No entra en el marco de nuestro estudio exponerlos en detalle, pero sea lo que fuere de la verdadera interpretación del pensamiento de Santo Tomás, queda sin embargo en firme que la única realidad capaz de perfeccionar la inteligencia humana es el ser de Dios. Los progresos de nuestra inteligencia son solidarios de nuestro grado de conocimiento de lo divino. Sería fácil e interesante buscar en la historia del pensamiento los ecos de este deseo de la mente que se queda insatisfecha de las realidades inteligibles de carácter inferior y busca elevarse hasta la fuente de todo ser y toda verdad. ¡Que preciosos testimonios se podría recoger para ilustrar el análisis de Santo Tomás!

La *Prima secundæ* de Santo Tomás se abre con una introducción magistral donde el Doctor angélico prueba que Dios es igualmente la única realidad capaz de llenar y perfeccionar la voluntad humana. En la primera cuestión Santo Tomás muestra que la acción humana siempre está ordenada a un fin y que es absolutamente necesario detenerse en un fin último, tanto en el orden de intención como en el orden de ejecución. En la cuestión 2 Santo Tomás establece en qué realidad se encuentra el bien perfecto, objeto supremo de toda voluntad humana. Este bien no puede consistir en la posesión de un bien creado. En efecto, el bien que es el fin último de un ser es el bien que corresponde a su apetito. Ahora bien, el apetito humano, que es la voluntad, tiene por objeto el bien universal como la inteligencia tiene por objeto lo verdadero universal; de ahí se sigue que nada puede satisfacer la voluntad del hombre si no es el bien universal. Pero el bien universal no se encuentra en las cosas creadas: se encuentra solamente en Dios. Toda criatura tiene en efecto una bondad participada y por consiguiente particular. Y por ende solo Dios puede llenar la voluntad humana.

Podemos entonces concluir, después de este breve análisis, que la perfección del hombre se medirá según el grado de unión de su mente y corazón con su fin último que es Dios.

¹ *Summa th.* I-II, q. 3, a. 8.

*
* *

La ley nueva realiza el máximo de unión del hombre con su fin último que es Dios. —Nos será ahora fácil, con ayuda de los principios generales que acabamos de exponer, comprender el sentido de este pensamiento en el cual puede decirse que Santo Tomás ha condensado toda la sustancia de la revelación cristiana: *Lex nova maxime fini ultimo propinqua est.*

Dios, como lo hemos visto, es la realidad hacia la cual tiende misteriosamente la inteligencia humana como la planta se torna ávidamente del lado del sol que la hace vivir. Seguramente la razón humana entregada a sus propios recursos puede *de derecho* y por medio de los efectos sensibles llegar a un conocimiento exacto de Dios; éstos, según la pintoresca expresión de Santo Tomás, nos toman por la mano y nos conducen, por las vías de la abstracción y la analogía, hasta el principio primero y el fin supremo de todas las cosas. Pero *de hecho*, salvo raras excepciones, ella no llega allí sin el socorro de la revelación, a causa de las dificultades sin número y los obstáculos de toda clase que impiden a la inteligencia alcanzar a Dios.¹

¡Piénsese en los múltiples y groseros errores sobre el ser de Dios y sobre el origen y destino del hombre en los cuales la humanidad privada de la luz de la revelación vivió y vive aún! Aún entre los más grandes pensadores de la antigüedad, su concepción de Dios en sí mismo o en sus relaciones con el mundo, exacta por algunos lados, estaba no obstante manchada con muchas ideas falsas y que no tendían a nada menos que sustraer a la divinidad atributos que con buen derecho consideramos esenciales.

Ahora bien, aquí tenemos que la revelación viene a la ayuda de la razón defectuosa y aporta la luz a las tinieblas donde se debatía la pobre humanidad en busca de los conocimientos religiosos necesarios para la vida. Sobre todos estos graves problemas, los más dignos de solicitar la actividad del pensamiento y los más capaces de hacerle alcanzar su plena expansión —puesto que Dios es el único objeto apto para satisfacer la mente— la revelación proporciona soluciones claras, precisas y al alcance de todos. Jouffroy escribió:

Hay un pequeño libro de que se hace aprender a los niños y sobre el cual se los interroga en la iglesia. Leed este pequeño libro que es el catecismo: encontraréis en él una solución a todas las cuestiones que

¹ Cf. *Summa th.* I, q. 1, a. 1; *Contra Gentes*, Libro 1, cap. 4 y 6.

he planteado, a todas sin excepción. Preguntad a este pobre niño por qué está aquí abajo y qué pasará a ser después de su muerte: os dará una respuesta sublime.

Desgraciadamente a «estas respuestas sublimes» a los enigmas planteados por el alma y el mundo las aislamos demasiado frecuentemente de los ensayos de solución intentados fuera del cristianismo y que dejan las tinieblas en la mente y la angustia en el corazón. Olvidamos los gritos desgarrados de amargura y desesperación que las dudas sobre su destino han arrancado a las almas más altas. Separadas de este trágico y vivo comentario que aumenta su precio como la noche hace resplandecer la estrella, todas estas respuestas del Evangelio corren alto riesgo de ver su valor inestimable disminuir a nuestros ojos.

Además estas verdades nos son tan familiares que el acostumbramiento produce en ellas su efecto habitual que es embotar la atención y el sentimiento. A este tesoro incomparable, para la conquista del cual los mayores genios del mundo pagano se habrían arrastrado de rodillas, lo tratamos a menudo como moneda barata. A veces incluso damos más precio a los descubrimientos de la ciencia profana, olvidando la profunda palabra de Aristóteles:

El más insignificante conocimiento sobre Dios es superior a todos los demás.¹

Y con todo, esta no es una afirmación gratuita o una poética aserción escapada por distracción a un genio positivo, sino un pensamiento metafísico y rigurosamente verdadero. La verdad y el ser se identifican en la realidad. Dios siendo el máximo de ser es también el máximo de verdad, por consiguiente el más ligero conocimiento sobre Dios contiene más ser y verdad y alimenta más sustancialmente la mente que todos los conceptos de las ciencias humanas reunidas.

Los descubrimientos más maravillosos de la ciencia profana interesan un momento a la mente, no la satisfacen, no le dicen nada de su origen, su naturaleza, su fin. Esas son empero las cuestiones que le importan más, puesto que de ellas su felicidad depende.²

Eso es verdadero prácticamente. Es imposible resolver un problema cualquiera sin encontrar la cuestión religiosa. Es imposible igualmente estudiar la solución que le aporta el cristianismo sin impresionarse de su profundidad al mismo tiempo que de su inagota-

¹ Citado por SANTO TOMÁS, *De Anima*, Libro 1, Lect. 1º.

² BRUNETIÈRE, *La renaissance de l'idéalisme*.

ble potencia de irradiación. No es un único misterio que se abre ante la mirada arrebatada, sino toda una serie. Nuestra débil inteligencia no capta, ¡ay!, más que una muy pequeña parte de este infinito de extensión que contiene cada página del Evangelio, y eso nos impide penetrar su valor. Separado de sus rayos y de la gloria que éstos proyectan en la inmensidad del cielo, el sol no es más que un disco apagado y banal; así mismo las verdades cristianas, aisladas de todas sus consecuencias luminosas, ya no aparecen a la mente con el entorno necesario para apreciar toda su riqueza.

La revelación nos enseña además los misterios de la esencia divina inaccesibles a la pura razón. Sabemos por la Fe que este Dios, sin nada perder de su indivisible unidad, posee una vida tan perfecta que se expande en tres personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu, y que estas tres personas mantienen con el mundo de las almas las relaciones más íntimas que se puedan concebir.

Seguramente estos misterios, a causa de su impenetrable oscuridad, no satisfacen completamente la razón ávida de claridad, pero además del infinito valor de este conocimiento que nos hace penetrar tan lejos en los secretos de la esencia divina¹, sabemos que un día vendrá en que Dios se nos descubrirá tal cual es. A fuerza de oír hablar de este futuro que nos está reservado, permanecemos quizá fríos e indiferentes ante esta perspectiva de la visión beatífica, pero, ¿pensamos en el inefable estremecimiento que habría experimentado un Aristóteles, por ejemplo, si de repente alguien hubiera venido a decirle que a esta causa de las causas, a este pensamiento del pensamiento, objeto supremo y centro de sus meditaciones filosóficas, el lo vería sin velos durante la eternidad?

La revelación nos hace pues partícipes «de los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios». Toda inteligencia que se niega a creer en ello permanece en las tinieblas y se condena a la ruina y a la ignorancia de las preguntas más capitales que plantea la vida humana.

Pero si la inteligencia, como ya lo hemos mostrado,² sólo desea poseer su objeto según el modo abstracto, metafísico y estático

¹ «Licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto jungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit: ut Deum esse trinum et unum.» (*Summa th.* I, q. 12, a. 13, ad 1.)

² Cf. pp. 23-24.

conforme a su naturaleza, la voluntad, facultad de lo existente y singular, aspira a las relaciones concretas con su objeto propio que distinguen los fenómenos del orden apetitivo de los del orden especulativo. En consecuencia, si la voluntad tiende con todo su peso hacia lo infinito, deseará entrar en contacto con ello de la manera íntima, viva y práctica que caracteriza precisamente el sentimiento religioso. Esto es tan verdadero que la humanidad siempre ha intentado acercarse lo más posible a Dios. A través de todos los errores, todos los equívocos y todas las desviaciones del instinto religioso, uno encuentra esta aspiración profunda y esta sed de tocar a Dios en la *realidad* de su ser. Si hay en efecto un carácter que todos, racionalistas o creyentes, se complacen en reconocer a la religión en general y que la diferencia claramente de la filosofía, es que:

la religión depende del sentimiento de un enlace, es decir, de una relación que no acerca alguien a alguien solamente teórica, lógica y filosóficamente, sino con un enlace positivo y concreto.¹

Ahora bien, el misterio de la Encarnación, dogma fundamental del cristianismo, realiza la unión más íntima que sea posible soñar entre la humanidad y Dios. Santo Tomás escribe:

La unión lleva consigo la conjunción de varios elementos en una realidad. Por tanto, la unión de la encarnación puede considerarse de dos modos: uno, por parte de los elementos que se unen; otro, por parte de la realidad en que se unen. Y en este aspecto, la unión hipostática tiene la supremacía entre todas las uniones, porque la unidad de la persona divina, en la que se unen las dos naturalezas, es la máxima. Sin embargo, no tiene esa preeminencia por parte de los elementos que se unen.²

¿Y este Dios por qué se encarnó? ¿Quiso con ello solamente manifestar al mundo la infinidad de su poder? ¿Está permitido buscar conocer el objetivo que perseguía Dios en este misterio? Santo Tomás nos dice:

Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamente de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de

¹ A. RÉVILLE, *Prolégomènes à l'histoire des Religions*, 1ª parte, cap. 2, p. 37, París, Fischbacher, 1886, 4ª ed.

² *Summa th.* III, q. 2, a. 9, co.

la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarnación no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado.¹

Jesús es pues un redentor. No se encarnó para deslumbrar el mundo por el resplandor de su poder, sino para atraer a las almas por la irradiación de su amor, salvarlas del pecado y deificarlas a su contacto. No dio a oír a la humanidad culpable la voz irritada del juez, sino la llamada tierna y misericordiosa del Padre, del amigo, del pastor que busca traer al redil las ovejas errantes sin exceptuar una sola:

Pues no envió Dios su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que por su medio el mundo se salve.²

De la plenitud de éste hemos participado todos nosotros, y recibido una gracia por otra gracia. Porque la ley fue dada por Moisés; mas la gracia y la verdad fue traída por Jesucristo.³

Todos lo que me da el Padre vendrán a mí; y al que viniere a mí, no lo desearé. Pues he descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de aquel que me ha enviado. Y la voluntad de mi Padre, que me ha enviado, es que yo no pierda ninguno de los que me ha dado, sino que los resucite a todos el último día.⁴

Yo, que soy la luz, he venido al mundo, para que quien cree en mí no permanezca entre las tinieblas. [...] pues no he venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo.⁵

Y cuando yo sea levantado en alto en la tierra, todo lo atraeré a mí.⁶

Mis ovejas oyen la voz mía; y yo las conozco, y ellas me siguen. Y yo les doy la vida eterna; y no se perderán jamás, y ninguno las arrebatará de mis manos.⁷

Y estas palabras de salvación nuestro Redentor las repite en el secreto a todas las almas que creen en él, asegurándoles por la permanencia de su presencia en medio de nosotros, en la Eucaristía y los sacramentos, una perpetua eficacia. En Jesucristo y por Jesucristo se

¹ *Summa th.* III, q. 1, a. 3, co.

² Jn 3, 17.

³ Jn 1, 16-17.

⁴ Jn 6, 37-39.

⁵ 12, 46-47.

⁶ Jn 12, 32.

⁷ Jn 10, 27-28.

encuentra alcanzado el máximo de familiaridad divina entre Dios y el hombre.

Entonces, sea que se lo considere desde el punto de vista de los conocimientos divinos con que enriquece la inteligencia o de la unión con Dios que permite a nuestra voluntad realizar, el cristianismo es con buena razón, como lo dice Santo Tomás, la posesión más perfecta del fin último. *Lex nova maxime fini ultimo propinqua est et immediate in finem ultimum introducit.*

*
* *

La ley nueva es una ley perfecta, un principio de perfección. —Se capta toda la importancia de la conclusión de Santo Tomás, sobre todo en esta época de racionalismo a ultranza. Los partidarios de la laicización absoluta de la mente y el corazón osan en efecto afirmar que esta abolición de Dios permitiría a nuestra especie realizar progresos desconocidos hasta ahora, y sustituyen al Dios vivo, a quien la humanidad desde sus orígenes tendía los dos brazos como hacia su bien supremo,¹ por los ídolos modernos de la ciencia, la civilización, la fraternidad. Es difícil soñar una falta de inteligencia más fundamental acerca de las verdaderas aspiraciones de la naturaleza. Creen engrandecer al hombre disminuyendo o suprimiendo a Dios, y es exactamente el efecto contrario que consiguen. Quitarle al hombre a Dios so pretexto de favorecer su desarrollo, es querer que la planta se expanda sin luz y sin agua o que el cuerpo se sostenga sin alimento. Como lo hemos visto más arriba, la suerte del hombre está indisolublemente ligada a la que él hará a Dios en su mente y corazón. Por una ley de compensación y repercusión maravillosa, todo lo que exalta a Dios exalta al hombre, y todo lo que disminuye a Dios atenta contra la dignidad y grandeza del hombre y lo priva de la única realidad que puede asegurar los progresos de su inteligencia y voluntad. El verdadero *superhombre* es el cristiano perfecto, el santo. En el fondo no hay peores enemigos del hombre que los enemigos de Dios.

Muchos otros, sin ir tan lejos en la negación brutal de Dios, puesto que dicen subscribir al nombre de cristianos, se muestran entretanto hostiles a los principales dogmas del catolicismo. Uno se queda a menudo confundido ora de la violencia de sus ataques, ora de la increíble ligereza con la cual juegan con los dogmas como con cosas

¹ Cf. A. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, cap. 1.

de mediocre importancia. En verdad no parecen saber lo que hacen. Y con todo es un sacrilegio lo que cometen. El dogma, cualquiera que sea, no es la fórmula que lo expresa o la autoridad que lo defiende, sino una realidad. Y esta realidad consiste en una entrada del hombre en relaciones estrechísimas e íntimas con Dios, principio de nuestra perfección. Si Jesucristo no es más que un hombre, si su presencia en la Eucaristía es un vano mito, no tenemos ya la posibilidad permanente de un contacto real e íntimo con Dios oculto bajo el velo de nuestra pobre humanidad o bajo las especies del pan y vino. Jesús retrocede en las profundidades de la historia y se aleja de nosotros sin esperanza de retorno. Si los sacramentos, en vez de contener la gracia, no son más que ritos mágicos y sin eficacia, nos encontramos privados del signo sensible que, por el don divino que nos comunica, nos cura, nos protege, nos arma para las luchas de la vida. Si la Santísima Trinidad no es más que una invención de la tradición, la presencia del Espíritu en la cual hace tanto hincapié San Pablo y que para Santo Tomás es el elemento fundamental de la Ley nueva,¹ debe relegarse, ella también, al mundo de las quimeras, y aquí tenemos al alma desposeída de la fuente íntima de su vida sobrenatural.

No se puede pues tocar un solo dogma sin quitar al hombre un medio soberanamente eficaz de perfección. Por esto no hay que asombrarse demasiado de ver la nota de santidad debilitarse según los grados de disolución doctrinal. Nada más lógico en definitiva. El pan de la mente y el corazón es Dios; disminuirlo en su ser, suprimir una u otra de sus relaciones con el mundo, es condenar al hombre a la anemia espiritual o al deterioro progresivo de la vida cristiana en él.

Si al contrario la nota de santidad es el privilegio de la Iglesia Católica, lo debe a la integridad dogmática que ha sabido conservar desde sus orígenes hasta nuestros días. Los santos que son su gloria pudieron realizar con esta plenitud el ideal de la perfección cristiana porque tenían a su disposición todos los recursos de vida y progreso que Jesús vino a aportar al mundo por su divina presencia en medio de nosotros y por el perpetuidad de esta presencia en la Eucaristía y los Sacramentos. Nuestro Señor dijo a Santa Catalina de Siena:

Considera, mi hija bienamada, qué excelencia adquiere el alma que recibe como conviene este pan de vida, este alimento de los ángeles. Recibiendo este sacramento, ella permanece en mí y yo en ella. Como el pez está en el mar y el mar en el pez, así yo estoy en el alma y el alma está en mí, que soy el Océano de paz. De esta comunión

¹ *Summa th.* I-II, q. 106, a. 1.

queda la gracia; porque, después de recibir este pan de vida en estado de gracia, el alma recoge su gracia una vez que los accidentes del pan son consumidos. Os dejo la señal de la gracia, como hace el sello que se imprime sobre la cera blanda, que conserva su señal cuando se le ha quitado. Lo mismo hace la virtud de este sacramento en el alma, donde deja tras de sí el ardor de mi divina caridad, la clemencia del Espíritu Santo, con la luz de la Sabiduría, mi Hijo único. El ojo de la inteligencia es esclarecido por la Sabiduría del Verbo para que ella conozca y contemple la doctrina de mi verdad; y esta sabiduría, que permanece con fuerza, la hace participar en mi fuerza omnipotente que fortifica el alma contra su propia pasión sensitiva, contra los demonios y contra el mundo.¹

*
* *

Pero no ruego solamente por éstos, sino también por aquéllos que han de creer en mí por medio de su predicación; ruego que todos sean una misma cosa; y que como tú, ¡oh Padre!, estás en mí, y yo en ti, así sean ellos una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado.²

Jesús considera pues la unidad como un motivo de credibilidad. Ahora bien, ¿dónde se encuentra esta unidad si no en la Iglesia Católica? Ella sola realizó el deseo de Jesús; ella sola lo puede realizar. La expresión intelectual y por ende social de sus dogmas, el magisterio visible que los guarda, su contenido intrínseco, son —como lo hemos mostrado— los agentes más eficaces de la unidad, al mismo tiempo que favorecen la vida religiosa individual más intensa. Fuera de la Iglesia nadie encuentra más que divisiones doctrinales y debilitamiento de la vida cristiana.³ Por su unidad y santidad la Iglesia Católica fue y sigue

¹ *Diálogos. Tratado de la oración*, cap. 112.

² Jn 17, 20-21.

³ «Al protestantismo no le cantaron en su cuna que un día debía arrastrarse penosamente tras el catolicismo. Pero es eso lo que ha acontecido en nuestros días. El catolicismo se ha quedado siendo la única potencia capaz de levantar la vida por encima de la materia y los sentidos y de esta única fuente emanan ahora las oleadas de agua viva que hacen todavía posible esta idealización de la vida. El protestantismo se esfuerza por romper todos los vínculos que lo relacionaban a la cultura antigua; el catolicismo se esfuerza por conservarlos. El protestantismo renuncia a toda filosofía verdadera y pone en su lugar una psicología filosófica; el catolicismo es el único representante del idealismo filosófico. El protestantismo en teología cae en un historicismo impotente; el catolicismo defiende la fuerza espiritual que siempre actúa y vive en la Iglesia. El protestantismo desde ahora en más es impotente para refrenar los instintos utilitarios y sensuales de las masas; sólo el catolicismo ejerce una

siendo la fiel ejecutora del testamento supremo de Jesús «*sint unum*» y «*sanctifica illos in veritate*». Aparece al mundo «como un signo levantado entre las naciones», ya que lleva en sí misma, en su vida ya larga a través de los siglos, la resplandeciente justificación del vínculo auténtico que la relaciona a Jesucristo.

dominación espiritual inquebrantable sobre la multitud. Y comoquiera que el catolicismo se ha quedado siendo el único representante de lo «Ideal», ha vuelto a ser la potencia que manda y decide en todas las circunstancias importantes de la vida de nuestro pueblo.» Extraído de la «*Germania*» del 3 de octubre de 1909, citado en la «*Revue pratique d'apologétique*», 1º de enero de 1910, p. 531.